الإصدار: 25



المرتكزات البيانية
في فهم النصوص الشرعية

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي





المرتكزات البيانية
في فهم النصوص الشرعية

د. نجم الدين قادر كريم الزنكي

الإصدار: 25 (يناير 2010م / محرم 1431هـ)

لوحة الغلاف : من إنجاز الفنان مصطفى أجماع

دكتور نجم الدين قادر كريم الزنكي

من مواليد كردستان العراق، حاصل على ماجستير ودكتوراه في معارف الوحي والتراث بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ويعمل أستاذا للأصول والسياسة الشرعية ، وعضوا في لجنة الاقتصاد الإسلامي بها.

له دراسات علمية عديدة منها: «نظرية السياق» و«الاجتهاد في مورد النص»، وغيرها...



نهر متعدد ... متجدد

مشروع فكري وثقافي وأدبي يهدف إلى الإسهام النوعي في إثراء المحيط الفكري والأدبي والثقافي بإصدارات دورية وبرامج تدريبية وفق رؤية وسطية تدرك الواقع وتستشرف المستقبل.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

قطاع الشؤون الثقافية

إدارة الثقافة الإسلامية

ص.ب: 13 الصفاة - رمز بريدي: 13001 دولة الكويت

الهاتف: 22487310 (965+) - فاكس: 22445465 (965+)

نقال: 99255322 (965+)

البريد الإلكتروني: rawafed@islam.gov.kw

موقع «روافد»: www.islam.gov.kw/rawafed

الطبعة الأولى – دولة الكويت

يناير **2010**م / محرم **1431** هـ

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

الموقع الإلكتروني: **www.islam.gov.kw**

تم الحفظ والتسجيل بمكتبة الكويت الوطنية

رقم الإيداع: **2009 / 551**

ردمك: **978-99906-987-0-1**

فهرس المحتويات



تصدير

بِسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ

الحمد لله رب العالمين الذي أنزل كتابه عربيا مبينا ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين الذي جاءت سنته بيانا وتبيينا، وعلى آله وصحبه وسلم تسليما.

إذا كانت معاني القرآن الكريم والسنة النبوية تتصل ،في كلياتها وجزئياتها ، بهداية الخلق إلى أحسن تقويم ،عقيدة وتربية وشريعة، فإن تلك المعاني كلها تتأسس على خطاب يرد في صورة لغوية وبيانية مخصوصة تتضح دلالاتها بواسطة مفرداته وتراكيبه وسياقيه النصي والمقامي، ومراعاة مقاصد القرآن والسنة في العمران الإنساني.

وبهذا الاعتبار، يستطيع الدارس للعلوم الإسلامية إيجاد تفسير علمي لاطراد اعتناء علماء الأصول والفقه والمفسرين وشراح الحديث بالمباحث اللغوية والبيانية، سواء في مداخل مصنفاتهم أم في ثنايا تناولهم للقضايا والظواهر التشريعية ، فقد تبين لهم ، يالاستقراء المنهجي والضرورات المعرفية، أن الفهم السليم للخطاب يقتضي التعرف على طبيعة البيان وأسسه اللسانية والصوتية والمقامية،و حدود الحقيقة والمجاز فيه ، وموقعية المطلق والمقيد ، والعام والخاص، والمجمل والمفصل....

ولما انتهى البحث إلى الإمام الشافعي في كتابه القيم: «الرسالة»، استطاع، بفضل تمرسه بأساليب العرب ولغتها وبيانها، أن يقدم معطيات تمثل معيارا يحتكم إليه في بناء دلالة النصوص، نصوص القرآن والحديث النبوي الشريف، وأن يسلكها في مصفوفة مثلت هداية منهجية لمن جاء بعده من المفسرين والعلماء.

ومازال يتأكد للدارسين أن المباحث البيانية المرتبطة بطبيعة الدلالة القرآنية والحديثية تحتاج إلى مزيد إحاطة، وخاصة في ظل التطور الحاصل في ميادين دراسة اللغة سواء في بنيتها الصوتية أم التركيبية أم الدلالية، مما يستدعي من الباحثين تجلية الخصائص البيانية للخطاب

القرآني والحديث النبوي مقدمة للوقوف على حدود الائتلاف والاختلاف بينها وبين الخطابات البشرية.

وإن الكتاب الذي تقدمه اليوم إدارة الثقافة الإسلامية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت لجمهورها الكريم، يمثل إسهاما علميا في الموضوع، فهو يعرض لأهم «المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية»، مستلهما توجهات العلماء في ضبط آليات فهم الخطاب ، ومجليا للعديد من المفاهيم والإشكالات ببيان يشفع النظر بالتطبييق، ويتدرج في رصد مقامات تلك المرتكزات ، ويقرب بين آراء علماء الأصول والتفسير مما يعتقد أنها متضاربة في مذاهبها واستنتاجاتها، أو متعارضة في تطبيقاتها.

لقد اجتهد الباحث د. نجم الدين قادر كريم الزنجي في الوقوف على أهم المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية، وقدم لها بمحددات منهجية تتصل بطبيعة البيان القرآني والنبوي ، وكيف أن هذا البيان يقدم نواة دلالية مركزية ثابتة، ثم يحث المتلقين على شحذ طاقات الفهم والاستيعاب لديهم لترتقي مداركم إلى آفاق دلالية قد لاتحضر للذهن من خلال ظاهر النص.

وانتهى في ذلك إلى أن الخطاب يمتاز بخاصيتين: المرونة البيانية من جهة، والثبات الدلالي من جهة ثانية، وهما خاصيتان متكاملتان تجنبان الفهم الانزلاق نحو الانغلاق الدلالي في صوره الظاهرة الضيقة، كما تحصنه من آفة التسيب الدلالي الذي يدمر المعنى المراد بالنصوص ، ويحيله مرتعا للتأويل البعيد.

ثم شرع في بسط القول حول تلك المرتكزات ، ومنها مراعاة السياق، ومقام الخطاب وقرائنه، والاعتبار بمقاصد الشرع ومدارك العقل وتأكيد التلازم بينهما.

ويسر إدارة الثقافة الإسلامية أن تقدم إلى جمهورها الكريم هذا الكتاب،

إسهاما منها في خدمة الثقافة الإسلامية، والبحث في سبل تجديد الفهم لتراثنا العلمي الزاخر بعطاءات التفكير المنهجي القادر على تمكين المسلمين من الفهم السليم لبيان القرآن وسنة نبيه الكريم ومقاصدهما، والاجتهاد في حسن تنزيلهما على واقع الحياة الفردية والاجتماعية.

وإن إدارة الثقافة الإسلامية تهتبل هذه المناسبة لتشير إلى أن إصدار هذا الكتاب جاء ثمرة تعاون مبارك مع وحدة التأصيل الشرعي بالمركز العالمي للوسطية بدولة الكويت.

وفق الله الجميع إلى خدمة الثقافة الإسلامية البانية، وسدد خطى العاملين.. إنه سميع مجيب.



مقدمة

إن الحمد للّه، نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ باللّه من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهد اللّه فلا مُضلَّ له، ومن يُضلِل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلاَّ اللّه وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمَّدًا عبدُه ورسوله، صلَّى اللّه عليه وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليمًا كثيرًا.. وبعد:

لقد اخترت موضوع «النص» وما يتعلق بفهمه وتفسيره والاجتهاد فيه، مدارًا لهذا الكتاب؛ لما تراكم حوله من رؤى تتدافع، ونظرات تتصافع، بين مشدد متثاقل حجته نعم أو لا، وميسر متساهل برهانه لم لا أو فليكن؛ بين من يرى الظواهر منتهى الأدلة والدلالات، ومن لا يراها سوى قوالب غير مقصودة، ورسوم غير مطلوبة، كل ذلك إلى جانب الأعباء الثقيلة التي حمَّلتنا إياها بعض الدراسات الدلالية الحديثة والنظريات التأويلية الفلسفية، والتي في بعض أحكامها لا تبقي لمعنى النص ولا تذر سوى جذاذ تتناغم مع تأويل المتلقي وثقافته وميوله وانطباعاته، لتجعل من النص تابعًا تبعية مطلقة لمن يرعاه من المتأولين ولو أن يكون خصمًا له، بل ومن ألدِّ الخصوم؛ الأمر الذي يعني في النهاية والمصير نزعَ فتيل الثقة بفهم النصوص أيًا كان، وجعله ثاويًا في خلد المتأول لا عصمة له ولا واق ولا وال، فلا قرار له ولا مستقرَّ، وإنما يستودعه المتلقي في إطار ثقافته وظروفه الزمانية والمكانية أيما مستودع، كما شاء وأراد. ومن هنالك يتحول خطاب اللّه إلى خطاب البشر، ويفقد الدين المصداقية، ويبقى تحت رحمة الإنسان إن شاء أعطى حقه وأوفاه، وإن شاء غدر به وأحفاه. وهو ما يعني إفشاء النـزعة العدمية في الأديان، ومحق القيم والأخلاق، وسحق الثوابت والأحكام.

لقد كانت مسألة التعدد والاختلاف في فهم النص من كبرى القضايا التي شغلت بال علماء أصول التفسير والفقه قديمًا وحديثًا، وهي لا تزال تمثل ركيزة اهتمام بالغ في الأوساط العلمية المعنية بدراسة الأديان عمومًا، والنص الديني خصوصًا. وبنظرة عجلى في المآثر التفسيرية والفقهية الإسلامية يمكننا تلمس الأثر الذي تركه اختلاف مراتب الفهم في اختلاف

التفسير وتعدد طرق الفقه في تلك النصوص التي احتملت الاجتهاد، وداخلتها أسباب الاحتمال اللغوي والشرعي، مما سمحت بتعدد النظر والفهم حولها. وبما أن النص التشريعي الإسلامي ثابت بالوحي الإلهي المباشر أو بتقريره وإقراره تبارك وتعالى نبيَّه محمدًا عليه الصلاة والسلام؛ فإنَّ وطأة القضية تزداد ثقلا، ذلك أن هذا التشريع من خصائصه الثابتة كونه عامًا وشاملا لكل زمان ومكان وظرف ومكلف. ونصوص بهذه الطبيعة لا مناص من أن يكون فهمها وتفسيرها وتأويلها على قدر كبير من الخطورة، وفي منتهى الأهمية، لما تتمتع به من صفة الدوام والصلاحية، وما تتسم به من صفاء النبع وصدق الرسالة التي جعلتها هدى محضًا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

من أجل ذلك كله، لا بدّ من دراسة واعية للمرتكزات البيانيَّة التي يتم بمقتضاها تحديد الإطار البياني للخطاب الشرعي تحديدًا وافيًا بمهمة التشريع الدائم، ومسايرًا للوحدة الاجتماعية ووحدة التكليف اللتين تحظى الأمة الإسلامية بركوب سنامهما واعتلاء صهوتهما. ولعلَّنا في ثنايا هذا الكتاب نشدُّ النظر إلى أهم التصورات البيانية الأصولية والتفسيرية التي تحتفظ للخطاب الشرعي بصفة القيومية والهيمنة التشريعية موازية لخصيصة الثبات والاستقرار، لنضع بذلك حاجزًا منيعًا أمام الرؤى والنظريات الحديثة التي يراد لها أن تتسلل إلى عمق المنهجية الإسلامية في التعاطي مع دلالات النصوص الشرعية، لا سيما نظرية «الهرمنيوطيقا الفلسفية- Philosophical Hermeneutics»[1] الحديثة بكل تجلياتها

١- لعل من المناسب هنا أن نشير اختصارًا إلى مدلول هذه النظرية حتى يكون القارئ الكريم منها على بال. الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) هي نظرية التفسير وتطبيقه الواقعي (The theory and practice of interpretation) . ويرادفها في العربية مصطلح «التأويل أو التأويلية». مع بروز التيار الإصلاحي في الغرب مثَّل هذا المصطلح فنًا خاصًا يرتبط بنقد النصوص التوراتية. وسَّع الإصلاحي اللاهوتي فردريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (١٧٦٨- ١٨٣٤م) نطاق المصطلح من عنايته «بإزالة العقبات والحوائل المانعة من حسن فهم النص» ليتعدى إلى «تحليل الشروط الضرورية التي تصاحب وتقترن بأي فهم يستلهمه القراء منه». ثم=

وتمظهراتها، كالتي يصطلحون عليها بـ«لعبة اللغات» و«النص المفتوح» و«سياق التأويل» و«التناصّ»، وغيرها من الأنساق والمفاهيم والتصورات التي تنظِّر لهذه الفلسفة لتَؤَوّلَ بالخطاب إلى أداة طيعة منقادة، تخضع

=توسَّع المصطلح أكثر، وامتدَّت ظلاله، على يد الفيلسوف ويلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthy) (١٨٣٣- ١٩١١م) حيث اعتبر أن جميع العلوم الإنسانية والاجتماعيَّة عناصر تأويلية مساهمة، محاولا بذلك بناء منهجية فريدة لها، بدلا من اقتباس منهجية لها من دائرة العلوم الطبيعية. وفي القرن العشرين طوَّر الفيلسوف غادامر (Hans- Georg Gadamer) (١٩٠٠- ٢٠٠٢م) والفيلسوف باول ريكور (Paul Ricoeur) (١٩١٣- ....) مصطلح الهرمنيوطيقا ليشكل نظرية تأويلية فلسفية على حيالها. فقد نقل الهرمنيوطيقا من مجال البحث عن قصد صاحب النص، إلى السؤال عن فلسفة الوجود ككل، متأثرًا في ذلك بأستاذه مارتن هيدجر (Martin Heidegger) (١٨٨٩- ١٩٧٦م) الذي ذهب إلى أن هناك مرحلة قبلية على مرحلة الفهم اللغوي أو الأيديولوجي أو المنطقي، وهي مرحلة فهم تلقائي عفوي عن وجود الإنسان بل عن مطلق الوجود، وهذا الفهم التلقائي إدراك وتهيؤ نفسي يتعقل فيه المتواجد وجوده، فما عدا ذلك من فهم واعتقاد وتفسير يجب أن يكون موضوعًا للبحث، لا أن يكون باحثًا أو أداة بحث. ولذلك دخلت الهرمنيوطيقا مع غادامر في غشاوة الفلسفة، وفي غُلف أسئلتها البدائية، وأصبح النص كيانًا وجوديًا مستقلا عن صاحبه يجب إشراك الآخرين في قراءته، وآذنت نظريته بـ(موت المؤلف)، فلا يهم البحث عن قصده والوقوف عند مراده، ولا ينبغي أن نلتقي بالنص صامتين بل متسائلين، وفي حوار جدلي دائم ومتجدد، ومن ثمة فلا يمكن أن نضع نهاية تحدد انتماء النص من خلال منهج، لأن القضايا التاريخية والإنسانية متغيرة وغير متناهية، ولا يمكن لأي فهم مهما أوتي من قرابة وصلة بصاحب النص وقصده أن يحدد الانتماء الأخير والهوية النهائية للمفهوم. ولأن التساؤل والحوار مع النص تساؤل عن الوجود، والوجود الإنساني، وهذا الوجود تأريخي؛ فإن تأريخية الفهم من العناصر الرئيسية للهرمنيوطيقا الفلسفية. هذا ولاختلاف المراحل التي نشأ فيها المصطلح وتبلور وتطور، فقد اختلف الباحثون في التعريف به، فكانت الهرمنيوطيقا، في بداياتها، منهجية تأويلية تتمحور حول فهم صاحب النص، لتتحول، فيما بعد، إلى فلسفة تأويلية تتنكر لأي نهاية تحدد انتماء المعنى، وتجعل فهم القراء وتفسيرهم سريرة النص، ومردَّه الدائم، وملاذه الآمن.

للمزيد راجع للمؤلف: أصول الفقه في مواجهة الهرمنيوطيقا الفلسفية (مجلة الإسلام في آسيا. كوالالمبور: المجلد الثالث، العدد الأول، ٢٠٠٦م)، ص ٧ - ٤٠.

William L. Reese. Dictionary of Philosophy and Religion (New Jersey: .Humanities press. 1996). p.297

Paul Ricoeur. Hermeneutics and the Human Sciences. Translated by John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University press. 1981). pp. David E. Cooper. A Companion to Aesthetics (Malden: Blackwell ;62-44 . Publishers Inc. 2001) . p .193

لما في نفوس المتلقين من أفهام مسبقة، وتركع دون ما في أذهانهم من تصورات سابقة، وتخرُّ صعقةً لما في قلوبهم من أوهام لاحقة؛ وتتخذَ منها أساسًا لتطويع النصوص وتسخيرها لمعان لا حصر لها ولا تتقيد بدلالة مركزية ثابتة، ليغدو النص كعجينة مرنة تقبل التغيير والتقليب والتشكيل، بيد المؤولين الأحرار، وليصبح فهمه في فوضى، وكلأً مباحًا من غير حمى.

ومن خلال تلك المرتكزات، تتم معالجة قضية الوحدة والتعدد في التفسير، وكيفية رد الكثرة إلى الوحدة في تفسير الخطاب وفهمه وتأويله. بيدَ أننا لا نريد الخوض في جميع الجزئيات المتعلقة بهذا الموضوع لتناثرها وعدم اتساع هذا البحث لها، وإنما نحاول لمسها بأسلوب جامع يهتم بالفلسفة التفسيرية أكثر منها بالجزئيات والمسائل الفرعية، مع السعي إلى التلميح إليها والإشارة إلى محالِّها من كتب الأصول والتفسير وأصوله؛ ساعين قدر المستطاع للإجابة عن إشكال تردد النص بين المعاني المتعددة؛ هل ينصرف النص لمعنى واحد على التعيين أو ينفتح على المعاني؟ وإذا كان منفتحًا على المعاني والوجوه فهل يمكن أن ينتهي التفسير إلى أي معنى؟ وهل يمكن الجمع بين المعاني المختلفة أو المتعارضة؟ وهل هناك أولوية بين المعاني عند التقابل والتعارض؟ وكيف نتمكن من استدرار أحكام الحوادث والوقائع والتصرفات المستجدة، واستنهال وجوه جديدة من التفاسير، باتزان، من النصوص، إلى جانب الاحتفاظ بثوابتها اللسانية والدلالية، ومنعها من سوء التأويل والتقصيد؟.

وقفة مع المصطلحات:

هذا وقبل الشروع في الحديث عن المرتكزات نقدم تعريفًا ملخصًا بما نعنيه من عبارة «فهم النص» في هذا الكتاب، فأقول:

الفهم لغة: العلم والإدراك. قال الجوهري (ت٤٠٠ هـ) في الصحاح: «فهِمت الشيءَ فهمًا وفهامِيَةً: علمتُه... وتفهَّم الكلامَ إذا فهِمه شيئًا بعد

شيءٍ»[1].

في الاصطلاح عرفه ابن عقيل البغدادي (ت٥١٣ هـ) بأنه «العلم بمعنى القول عند سماعه»[2]، وعرفه الشريف الجرجاني (ت٨١٦ هـ) بأنه «تصور المعنى من لفظ المخاطِب»[3]. وقال أبو البقاء الكفوي (ت١٠٩٤ هـ): «الفهم تصور الشيء من لفظ المخاطِب. والإفهام إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع»[4].

والنص لغة: الرفع أو الإظهار، وإبلاغ الشيء إلى منتهاه، وجاء بمعنى التحريك، والتعيين، والاستقصاء، ومنتهى كل شيء. يقال: نصّ الحديث ينصّه إذا رَفَعَه، ويقال: نصّ ناقته إذا استخرج أقصى ما عندها من السير، ونصّ فلان أنفه غضبًا، إذا حركها، ونصّ فلانًا إذا استقصى مسألته عن الشيء وأحفاه فيها ورفعه إلى حّدِ ما عنده من العلم. ويقال: نصّ العروس ينصها إذا أقعدها على المنصة، وهي ما ترفع عليه، ونصّ الشيء إذا أظهره، ويقال: نصّص غريمه أو ناصّه إذا استقصى عليه وناقشه[5].

ويطلق النصّ في عرف الأصوليين لمعنيين:

الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهرا

١- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح، حققه شهاب الدين أبو عمرو (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٨٨م)، ص١٤٧٨.

٢- ابن عقيل البغدادي، علي بن محمد، الواضح في أصول الفقه، تحقيق د. جورج المقدسي (بيروت: دار فرانتس شتاينر شتوتكارت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ج١، ص١١.

٣- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص١٧١.

٤- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليَّات ، معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م)، ص٦٩٧، وانظر أيضًا: ص٦٧.

٥- انظر ابن منظور، محمد بن مكرم المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)،ج٧، ص٩٧ فما بعدها.

أو محكما، حقيقة أو مجازا، عامًا أو خاصًا، وهذا العرف مبني على الاصطلاح الغالب، لأن عامة ما ورد به الشرع نصوص.

الثاني: ما ذكره بعض الأصوليين من كون النصّ اسمًا مشتركًا بين ثلاثة معان:

المعنى الأول: اللفظ الذي يغلب الظن بمعناه من غير قطع، وهذا هو اصطلاح الإمام الشافعي (ت٢٠٤ هـ) بناءً على استواء معنى النصّ والظاهر عنده. فالنصّ على هذا المعنى إضافيٌّ، بمعنى أن المعنى الغالب في كل لفظ هو النصّ بالنسبة إلى ما دونه[١].

المعنى الثاني: اللفظ الذي يفهم منه معنىً على سبيل القطع، كلفظ (الثلاثة)، فإنه نصّ في معناه مقطوع بدلالته ولا يحتمل تأويلا، فكلما كانت دلالة اللفظ على معناه في هذه الدرجة من القوة الدلالية سمي بالإضافة إلى معناه نصًا في طريق الإثبات والنفي، أي: في إثبات مسماه ونفي ما لا ينطبق عليه الاسم، وهذا المعنى هو الأشهر[٢].

المعنى الثالث: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، فإن تطرق إليه احتمال لا يعضده دليل، أو لم يتطرق إليه احتمال أصلا كان نصًّا[٣].

قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في بيان الفرق بين المعنيين الأخيرين: «شرط النصّ بالوضع الثاني أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا، وبالوضع الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضد بدليل»[٤].

ويفهم مما سبق ذكره أن النصّ قد يطلق ويراد به ألفاظ الكتاب والسنة،

١- انظر الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، ج١، ص٢٤٤- ٢٤٥؛ التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون (بيروت: دار صادر، د. ط، ١٩٦١م)، ج٣، ص ١٣٠٥ فما بعدها.

٢- انظر: المصدرين السابقين.

٣- المصدرين السابقين.

٤- الغزالي، المستصفى: ج١، ص ٢٤٥.

سواء كانت دلالة اللفظ قطعية أو ظنيّة، وقد يطلق ويراد به اللفظ الدال على معناه دلالة قطعية لا تحتمل التأويل، أو دلالة ظاهرة تحتمل التأويل[1].

والمراد بالنصّ في هذا الكتاب هو الإطلاق الأوّل، أي: الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، أو هو كما عبَّر عنه ابن حزم (ت٤٥٦ هـ) قائلا: «اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الأشياء... »[2].

والآن، فلنأخذ في بيان المرتكزات التي وعدنا بها والتي أجملناها في أربعة عناصر، نخصص لكل واحد منها فصلا خاصًا. وهي كما يأتي:

أولا: مراعاة دلالات النصوص وإمكانات الوحدة والتعدد.

ثانيًا: مراعاة سياق الخطاب.

ثالثًا: مراعاة مقام الخطاب.

رابعًا: الاعتبار بمقاصد الشرع ومدارك العقل.

واللهَ تعالى أسأل الهداية والتوفيق، إنه الولي الحميد.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

١- انظر ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي (د.م: د.د، ط١، ١٣٩٨هـ): ج١٩ ص٢٨٨.

٢- ابن حزم، محمد ابن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط. ت): ج١، ص٤٢.



الفصل الأول:

مراعاة دلالات النصوص وإمكانات الوحدة والتعدد

إن من بدهيات المنهج الوسطي النظر الصحيح والتقدير السليم لدلالات النصوص، وهو ما يجب بناؤه على أسس لسانية وشرعية موضوعيَّة لا تبالغ ولا تشتطّ ولا تنزل من قدر النص ولا تضع، خلافًا لمن اعتبطوا الفهم فبالغوا أو اشتطوا، وكان أمرهم فرطًا. فمنهم من يحمِّل النص من الدلالات فوق ما يطيق، فيحمِّله علوم الأولين والآخرين، ويستخرج منه -طوعًا أو كرهًا- علوم البر والبحر. ومنهم من يرى أنه ما من شيء إلاَّ جاء بيانه بالنص.

وثمة اتجاه على النقيض منه، يضع معنى النص في أضيق الدوائر وأحصر المعاني، ولا يكاد يسمح بالاستفادة من الطاقات الدلالية المعهودة في العرف اللغوي والشرعي، فيرسم طريقة في التعامل مع الدلالة لا تكاد تبقي للتفقه والاستنباط أيَّ جدوى، ويسعى -قدر المستطاع- إلى أن يوجه فهم النص توجيهًا لغويًا ظاهريًا، لا يتجاوز فك الغريب، ولا يتعدَّى بيان الغامض، ولا يبرح كشف المشكل، ويظلّ يطوف ويرتاض في حقول المعاجم العربية، لا يكاد يرتاد غيرها، أو يشدّ الرحال إلاَّ إليها.

لقد رسم جمهور العلماء طريقة في البيان والفهم تتسع على مسلمات علمية موضوعيَّة سمحت لهم بغوص معاني الخطاب مع الاحتفاظ بمعالمه الدلالية وتقدير طاقاته البيانية، لعلنا إن تمسَّكنا بها وطورنا مادتها العلمية وبحثنا فيها بروح نقدية بناءة وضعنا لنا بذلك منهاجًا وسطيًا راسخًا يعيد هذه الأمة إلى بحبوحة الفهم السليم، ويمدُّ بين أطيافها وشرائحها ومذاهبها المتفاوتة جسور حوار وتواصل وتفاهم متين؛ يكون مددها الفهم السليم لخطابات الشارع، والتلقي المتوازن من معينها الثري الذي لا ينضب؛ وعلَّنا بالأخذ بها نخرج من حالة التشظي والانفلاق اللامتناهي التي أصبحت في ذاتها ظاهرةً خطيرة تعصف بأفكار المفكرين وجهود المجتهدين دون أن تسلكها مسلكًا جامعًا، وتضعها في بوتقة واحدة، وتصبَّ ماء أتعابهم وكدودهم في مسار رشيد، ومجرًى رفيد.

إن الركيزة الأولى من ركائز المنهج الوسطي في فهم النص هي الإقرار بأن بيان النص على مراتب، وأنه يتم من وجوه يجمعها جامع، لا من وجه واحد. وهذه الركيزة تتلازمها مسلمة علميَّة لا تقل عنها أهمية، تتلخص بأن النص القرآني والنبوي بيان هدىً لكل شيء، لا بيان تفصيل لأحكام كل صور الوقائع والقضايا والمسائل التي تستجد للبشرية، بل رسَّخ أصول الأحكام، ورسَّى أصول المصالح، ونبَّه على أصول المفاسد، ولم ينص على جميع المعاني معنى معنى، وأحكام جميع الحوادث حادثة حادثة، وإن لم تكن تخلو واقعة من حكم الله فيها بتشريع أو عفو وبقاء على الأصل الفطري.

تعريف الدلالة:

الدلالة في اللغة: الإرشاد. والدليل هو المرشد وما به الإرشاد[١].

واصطلاحًا عرفها الشريف الجرجاني بقوله: «هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[٢]. وعرفها الكفوي بقوله: «الدلالة كون الشيء بحيث يفيد الغيرَ علمًا إذا لم يكن في الغير مانع، كمزاحمة الوهم والغفلة بسبب الشواغل الجسمانية»[٣].

بيان النص بين التعدد والوحدة:

باستثناء جَزْم الأصوليين بأن النص القطعي لا يتعدد معناه من حيث هو قاطع فيه؛ فإننا لا نجد العلماء يتطرقون صراحةً إلى حد التعدد الجائز في فهم النص، بل تناثرت عباراتهم وانبثت. لكن الناظر في التراث الأصولي والتفسيري لا يجد كبير صعوبة في الإلمام بالاتجاهات العامة السائدة في هذا الموضوع. فهناك الاتجاه الظاهري الذي يشدد الخناق على التعدد، ويسعى وسعه إلى حصر النص في فهم دون فهمين، وفي معنى دون معنيين، ويرى

١- انظر الجوهري، الصحاح: ج٢، ص ١٢٧٤.

٢- الجرجاني، التعريفات: ص ١٠٨.

٣- الكفوي، الكليات: ص ٤٣٨- ٤٣٩.

التأويل انحرافًا بالنص عن صوابه. وهناك الاتجاه المغالي في مرونة النص حتى أسس لازدواجية الدلالة في النص إلاَّ ما استثناه من ذلك[1]. وهناك الاتجاه المعتدل الوسط بين ثقل التوجهين إما بصياغة الفلسفة البيانية اللغوية والتشريعية وفق رؤية جامعة معتدلة أو بالمنع من التسليم بالنتائج التي بناها الفريقان على مقدماتهما، كما ستأتي الإشارة إليه. ولعلنا نعتني بهذا التوجه وما أصَّله في هذا المجال لأنه أعنى التوجهات بما نحن فيه، ويساعدنا كثيرًا على الإجابة عن هذا السؤال الذي عنونا به هذه الفقرة.

لقد استطاع هذا التوجه أن يقدم تصورًا قيمًا عن أسلوب التعامل مع النص وطرق استقاء الدلالة منه، فوجَّه عنايته إلى وضع الطريقة العلمية التي يتمكن بسببها من بناء نواة المعنى في النص ليحتفظ بوحدته وثباته ومقاومته لألوان التأويل الفاسد والباطل، وعَبَروا من خلالها إلى طريقة الاستفادة من طاقات النص الدلالية وإظهار أسراره البيانية وإبراز معناه المواكب للحياة مهما بعدت شقتها وتجددت صورها وتغيرت أنماطها وأساليبها. وبهذا احتفظوا للنص بمزيتين متكاملتين هما مزية الثبات ومزية المرونة. وسنأخذ في تفصيل ذلك خلال الفقرات الآتية:

أولا- فلسفة التعدد البياني (المرونة البيانيَّة):

تعود فلسفة التعدد في معنى النص أو تفسيره إلى جملة عوامل وأسباب يتتوجها كون النص اللغوي قابلا بطبيعته لتعدد الأفهام، نتيجة تعدد الاحتمالات اللغوية، سواء منها تلك التي تعود إلى تفسير المفردات في أنفسها

١- هذا الاتجاه يمثله الرازي، وقد نسبه بعض العلماء إلى الباقلاني أيضا. يقول الرازي: «ما من لفظ موضوع لمعنى إلاَّ ويجوز التجوُّز فيه، فيراد به غير ما وضع له، لضرب من الشبه والرابطة إلاَّ فيما استثنيناه، وذلك كلفظ الإنسان والفرس والسماء والأرض والأب والابن». الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م)، ص٣٤. وراجع: زهير، محمد أبو النور، أصول الفقه (القاهرة: دار الاتحاد العربي، د. ط، د. ت): ج١، ص ٢٧ وما بعدها.

كاحتمال الحقيقة والمجاز، أو تلك المتعلقة منها بتفسير نوع علاقاتها بغيرها من المفردات كاحتمالات مرجع الضمير والمراد بأسماء الإشارات واحتمال الاستقلال والاتصال بين أجزاء النظم[١]. ينضاف إلى ذلك خصوصية النص التشريعي في طبيعته من احتمال الخصوص والتقييد والنسخ وغيرها مما يستوجب تردد المعنى التشريعي وعدم استقراره إلا باستقرار تلك الأمور والمعرفة بها.

وقد أشار الأصوليون إلى أن معنى النص لا يتم ولا يستتمّ إلاَّ بعد اختباره وعرضه على عشرة احتمالات تتعلق بنقل اللغات، والاشتراك، والتجوز، والنقل الشرعي أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، والنسخ، والتقديم والتأخير، والمعارضة العقلية[٢]، فبعد سلامة ظاهر النص من هذه الاحتمالات المغيرة لمعناه يجوز اعتماده والحكم به، وإلاَّ فبما أيده الدليل وساعدته الحجة. ومن هنالك بنى بعض الأصوليين فكرة[٣] مفادها أن النص مزدوج الدلالة بين ظاهره وما يعارضه بالاحتمالات المذكورة، وأنه يعز وجود النص القاطع الذي تنبتر عنه الاحتمالات، وتنحسم عنه جهات التأويل؛ الأمر الذي يشي بأن وجود الاحتمال وإمكان طروقه إلى النص أساس التعدد فيه، وأن كل كلام يحتمل التعدد في ذاته، ولكن يترجح المعنى فيه قطعًا أو ظنًا غالبًا بدلالة القرائن والأدلة المشاهدة والمنقولة[٤]. وقد تولى دعم هذه الفكرة كل من الباقلاني (ت٤٠٣هـ) والرازي

١- انظر: حسان، تمام: البيان في روائع القرآن.. دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م)، ص ٢١١- ٢١٢.

٢- انظر: ابن التلمساني، عبد الله بن محمد بن علي: شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م): ج١، ص١٩٧- ١٩٨.

٣- انظر: القرضاوي، يوسف: كيف نتعامل مع القرآن العظيم (القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م)، ص ٤٥- ٤٦.

٤- يقول الرازي: «والإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من الدلائل اللفظية إلاَّ إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواءً كانت تلك القرائن مشاهَدةً أو منقولةً إلينا بالتواتر». الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)؛ ج١، ص ٤٠٨.

(ت٦٠٦هـ)[١]. ومع تصريح بعض المصطلحيين بأنَّ هذه الفكرة بأن توفر هذه القرائن والأدلة متعذر أو كالنادر[٢]، فإننا ندرك حجم اعترافهم بإمكان التعدد في النص فهمًا وتفسيرًا.

وعلى الند منها وقف الجمهور، لا سيما الحنفية[٣]، والجويني (٤٧٨ هـ)[٤]، والقرافي (ت٦٨٤ هـ)[٥]، وابن تيمية (ت٧٢٩ هـ)[٦]، وابن القيم (ت٧٥١ هـ)[٧]، والشاطبي (ت٧٩٠ هـ)[٨]؛ حيث صرحوا بأن النصوص القطعية كثيرة. وهؤلاء إما بنوا فكرتهم على أساس نظري مخالف لنظرة الفريق الأول أو خالفوهم في ادعاء ندرة اجتماع القرائن القطعية الدالة على المعنى بالقطع. فالحنفية يرون أن مجرد الاحتمال لا ينفي تعدد فهم النص أو ازدواج المعنى والدلالة، بل ذلك للاحتمال الذي

١- انظر: زهير، أصول الفقه: ج١، ص ٢٧ وما بعدها.

٢- يقول الشاطبي: «القائل بوجود النص القطعي مقر بأنه لا يوجد في كل مسألة تفرض في الشريعة، بل في بعض المواضع دون بعض، لأن اجتماع القرائن المفيدة للقطع واليقين نادر على قول المقرين بوجوده، وغير موجود على قول المنكرين». الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م): مج١، ج٢، ص٣٦١، نقل بتصرف.

٣- انظر البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م): ج١، ص ١٩٧.

٤- الجويني، عبد الملك بن عبد الله: البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م): ج١، ص١٥١.

٥- القرافي، أحمد بن إدريس: نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد وعلي معوض (مكة المكرمة: مكتبة الباز، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م): ج٣، ص١٠٨٣ - ١٠٨٤.

٦- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني: المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت)، ص ٤٩٦.

٧- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق علي الدخيل الله (الرياض: دار العاصمة، ط٢، ١٤١٢هـ): ج٢، ص٦٣٢- ٧٩٤.

٨- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٤، ص٦٧٠.

يعضده دليل[١]، والشاطبي يرى أن القطع الشرعي هو القطع العادي الذي أساسه الكثرة والغلبة، لا القطع العقلي الذي أساسه نفي الاحتمال أصلا[٢]. ويصرح بعض المتكلمين بأن توفر القرائن المفيدة للقطع ليس بمتعذر ولا نادر.

يقول الجويني: «اعتقد كثير من الخائضين في الأصول عزَّة النصوص، حتى قالوا: إن النص في الكتاب قوله عز وجل: ﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (الإخلاص: ١)، وقوله: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾ (الفتح: ٢٩)، وما يظهر ظهورَهما. ولا يكاد هؤلاء يسمحون بالاعتراف بنص في كتاب الله تعالى وهو مرتَبَطُ حكم شرعي، وقضوا بندور النصوص في السنة... وهذا قول من لا يحيط بالغَرض من ذلك، والمقصود من النصوص الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيدًا حصوله بوضع الصيغ ردًّا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرضَ مع القرائن الحالية والمقالية!»[٣].

فما أدقَّ وصف الإمام الشافعي للقطعي البين من نصوص الشريعة بأنه «مستغنىً فيه بالتنـزيل عن التفسير»[٤].

١- انظر صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، تنقيح الأصول مع شرح التلويح للتفتازاني (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، ج١، ص١٢٩.

٢- يقول الشاطبي: «أنت ترى ما ينشأ بين الخصوم وأرباب المذاهب من تشعب الاستدلالات وإيراد الإشكالات عليها بتطريق الاحتمالات، حتى لا تجد عندهم دليلا يعتمد لا قرآنيًا ولا سنيًا... واعتمدوا على مقدمات عقلية غير بديهية ولا قريبة من البديهة هربًا من احتمال يتطرق في العقل للأمور العادية، فدخلوا في أشدَّ مما منه فرُّوا، ونشأت مباحث لا عهد للعرب بها، وهم المخاطبون أولا بالشريعة... وأصل ذلك كله الإعراض عن مجاري العادات في العبارات ومعانيها الجارية في الوجود، وقد تقدم أن مجاري العادات قطعية في الجملة وإن طرَّق العقل إليها احتمالا، فكذلك العبارات، لأنها في الوضع الخطابي تماثلها أو تقاربها». الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٤، ص٦٧٠.

٣- الجويني، البرهان: ج١، ص١٥١.

٤- الشافعي، محمد بن إدريس، الرِّسالة، شرح وتعليق عبد الفتاح ظافر كبارة (بيروت: دار النفائس، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م)، ص٣١.

ويقول القرافي مبيِّنًا أهمية القرائن الحالية والمقالية في استفادة القطع: «قطعنا بقواعد الشرائع، وقواعد الوعد والوعيد وغيرها، بقرائن الأحوال والمقال، وهو كثير في الكتاب والسنة، فلو قال قائل في قوله تعالى: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ﴾ (الفتح: ٢٩)، أو ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ ﴾ (البقرة: ١٨٥)، و﴿ يَٰبَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ (البقرة: ٤٠): المراد غير محمد بن عبد الله أو غير الشهر المخصوص أو غير إسرائيل الذي هو يعقوب، لم يعرِّج أحد على ذلك وقطع ببطلانه، بسبب قرائن التكرار وقرائن الأحوال. وكذلك بقية القواعد الدينية»[١].

وإضافةً إلى ذلك، فإن تعدد وجوه المعنى في النص قد يأتي نتيجة العرض على النص لا الفهم من النص ابتداءً، بمعنى أن بعض الحوادث قد تستجد أو بعض المسائل والإشكالات قد تخطر ببال المفسر والمتفهم للنص فيعرضها على النص ليعرف حكمها وعلاقتها بحكمه، فتتعدد الاحتمالات وتنشأ آراء ومذاهب شتى نتيجة اختلاف زوايا النظر وتقدير عناصر الجمع والفرق بين المعنى الابتدائي من النص ومعنى الحادثة أو المسألة المعروضة عليه. وقد بحث العلماء هذا تحت عنوان إشارة النص أو دلالة الإشارة، ومن أمثلتها دلالة قوله تعالى: ﴿ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِۖ ﴾ (البقرة: ١٨٧) على جواز إصباح الصائم جنبًا بإشارة النص، وذلك بدلالة أن جواز الأكل والشرب والمباشرة إلى غاية الفجر يستلزم جواز المباشرة قبلها والتلبس بالجنابة مع الصيام. فالنص لا يتحدث عن حكم الجنابة والتلبس بها مع الصيام، لكن عرضت المسألة عليه فأشار إلى حكمها[٢].

هذا ويسود اتجاه -في الدراسات اللغوية والدلالية ودراسات فلسفة الأديان

١- القرافي، نفائس الأصول: ج٣، ص ١٠٨٣- ١٠٨٤.

٢- انظر الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص٤٠٥؛ الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، (د.م: الشركة المتحدة للتوزيع، د.ط، د.ت)، ص ٢٧٩.

في هذا العصر- إلى فتح النص أمام التفسيرات المتعددة. فهناك إشادة كبيرة بما يسمى «التأويلية الفلسفية» أو «سياق التأويل» أو «النص المفتوح» الذي يعني في نهاية الأمر أن معنى النص يتأثر بانطباع المفسر وثقافته وإدراكه، وذلك عن طريق إعطاء المؤول صبغة طاغية على الخطاب، حتى يصبح طرفًا في أصل دلالة السياق، فإذا كان النص قد سيق لغرض كامن في خلد المتكلم فإنه ينفتح عند التأويل على أغراض في خلد المفسرين. لذا فإن معنى الخطاب بمقتضى هذا السياق يختلف باختلاف ثقافة المؤول وزمانه وظروفه حتى أصبح جائزًا عندهم أن يفيد الخطاب في أقل معناه وفي أكثره معنيين مختلفين بل معاني مختلفةً اختلاف ما بين ثقافة كل مؤول له، وبهذا يفقد الخطاب الدلالة المركزية ويصبح هامشًا في ثقافة المتأول[١].

فالفلسفة الغربية -بوجه عام- تسوِّي بين النص الإلهي وكل نص أدبي أفرزته ثقافات وأنتجته بيئات، وترى أن اللغة لعبةٌ لا قرار لها وأن موقف القارئ وثقافته يتمكن من النص ويفسره وفق الميول والانطباعات والتوجهات التي بداخله، حتَّى يصبح المعنى، مع انفتاح النص على الثقافات المختلفة والميول المتباينة المتواردة عليه، عدمًا بلا محتوىً ومضمون. وقد عبَّر الفيلسوف الغربيّ فتنشتاين «Wittgenstein» عن النظرة الغربيَّة للغة وآليات تفسير النصّ، وتتلخَّص هذه النَّظرة في أنَّ النص مفتوح على معان لا تُحصر، وهو ما يسمُّونه بـ«الهيكليَّة ذات الدرجات:Hierarchical Interpretation»، فلا تنشأ تعددية الفهم إلاَّ عن وجهة النظر المتحكِّمة في قراءة النص، وهو ما يفسِّر وجود أصناف من التفاسير (البيانية - الحرفية - العقلية - الفلسفية والإشارية)، وصاحب كل واحد من هذه التفاسير يرى أنَّه الحق لا غيره. فيرى فتنشتاين أنَّ اللغة مفتوحة على معان لا حصر لها، وهو ما سمَّاه: «لعبة اللغات Language Games»، وهذا

١- للمزيد راجع بحث: الهاشمي، السيد هاشم، «فهم النص عرض ونقد» في (مجلة رسالة الثقلين، العدد ٣٨، ربيع الثاني - جمادى الآخرة ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م)؛ الزنكي، نجم الدين قادر كريم، «أصول الفقه في مواجهة الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة» في (مجلة الإسلام في آسيا، المجلد٣ العدد١ ،يوليو ٢٠٠٦م)، ص ٧ -٤٠.

يدعو إلى ما يسمَّى بـ «عدميَّة المعنىHedonism» المنبعث عنها القول بصحَّة تعدد الأديـان. وقد لخَّص هذا المعنى بقوله: «إنني أسمي كل ما يتكون من اللغة وكلَّ الفعاليات التي تثيرها وتُحركها بـلعبة اللغات»:

وهذه الرؤية لو تمكنت من النص الشرعي لجعلته فاقدًا للدلالة، ولسادت النـزعة العدميَّة في الأديـان، وذهبت الأحكام والقيم، وسادت الفوضى، وادعى كل قارئ استقلاله بفهمه، بل أصبحت الأحكام متغيرةً بتغير الأذواق والميول، حتى يُصبح الدين ثقافةً ليس إلاَّ.

ولذلك أرى لزامًا علينا أن نبين كيف ردَّ علماؤنا التعدد إلى الوحدة، وحافظوا على صفتي الثبات والمرونة في دلالات النصوص الشرعيَّة من غير لبس أو تلبيس، وذلك في الفقرة الآتية.

ثانيًا- فلسفة الوحدة البيانيَّة (الثبات الدلالي):

تقوم فلسفة وحدة المعنى في النص الشرعي على حقيقة مرجعها إلى وحدة الشارع الذي هو صاحب الخطاب، فكون الخطاب لمخاطِب واحد يقتضي أن لا يتناقض في نفسه ولا يضطرب ولا يوهم خلاف المقصود. وقد قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ (النساء: ٨٢).

لذلك وزَّع العلماء الدلالة إلى حقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، ودلالة إضافية تابعة لفهم المخاطب وإدراكه. وقد عبر عن ذلك ابن القيم إذ قال: «دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية. فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف. والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب تباين السامعين في ذلك»[1]. فقد حكم ابن القيم على الدلالة الأولى بالوحدة وعدم الاختلاف والتعدد في

١- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ط، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ج١، ص٣٩٢.

ذاتها، وعلى الدلالة الإضافية بورود الاختلاف فيها نظرًا إلى تباين السامعين وقدراتهم اللغوية واللسانية ومعرفتهم بعادة المتكلم وصفاته وعاداته ومقاصده. وهذا يعني أن النص الشرعي يحمل من حيث معنى واحد دلالة حقيقية مقصودة، وإنما انفتح على الدلالات والتفسيرات المتعددة في أذهان السامعين وأفهامهم. وبناءً على ذلك وزع العلماء دلالات النصوص بحسب أفهام المخاطبين إلى دلالات قطعية ودلالات ظنية[1]، فالدلالات القطعية هي التي لا تقبل الاختلاف لكونها ذات وجه واحد لا يقبل التعدد ولا مجال للاختلاف فيه، إما لوضوح النص في ذاته، أو لورود تفسيره تفسيرًا تشريعيًا قطعيًا، أو للإجماع على دلالته، أو لاستمرار العمل من الأولين على وفقها عند بعض الأصوليين، أو لتوفر قرائن قطعية تتضافر عليها[2].

أما الدلالات الظنية فإنما يسمح بالتعدد حولها فيما تحتمله طاقة النص نتيجة تراوح النظر فيه بين اعتبارات لسانية أو شرعية معتبرة بينها نوع من الاختلاف والتقابل، فيختلف المجتهدون في تحديد دلالة النص نتيجة اختلاف زوايا النظر وما يحوم بالنص من احتمالات. غير أن انفتاح النص ظني الدلالة على تفاسير مختلفة ووجوه من التأويل متعددة لا يعني أن النص لا يحتفظ بمركز دلالي لا يمكن تجاوزه أو التقصير عنه، فالنص ظني فيما يحتمله من تفسيرات ودلالات معهودة بحسب الاعتبارات اللسانية والشرعية، لكنه قطعي في الحد الأدنى من المعنى الذي يمثل نواة الدلالة فيه، وإنما يجوز التعدد والكثرة في التفسير والتأويل في حدود هذه الطاقة والاحتفاظ بنواة المعنى فيه، كي لا تتعطل دلالة النص، ولا تصبح لعبة للعابثين، ومطية للمتأولين، «والمقصود أن الواجب فيما علَّق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر

1- راجع صوالحي، يونس، «إشكالية اليقين في الفكر الأصولي» في (مجلة التجديد، العدد الخامس عشر، يناير ٢٠٠٤م)، ص ٨١- ٨٢.

٢- انظر: الزلمي مصطفى، أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م)، ص ٣٨٢- ٣٩٢؛ الزنكي، نجم الدين قادر كريم، الاجتهاد في مورد النص.. دراسة أصولية مقارنة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص ٧٤- ٩٥.

بها، ويعطى اللفظ حقه، والمعنى حقه»[1]، كما عبر ابن القيم. وبنظرة عجلى في شروط التأويل عند الأصوليين تظهر هذه الحقيقة ماثلة جلية[2].

فالنص له جانبان من المعنى:

(أ) الجانب الوجودي الذي يشمل ما هو مسمى النص قطعًا، وما هو مسماه ظنًا، وذلك كلفظ السارق، فإن شموله لحقيقته التي هي (آخذ المال المملوك لغيره المتقوم من حرز مثله خفيةً) شمول قطعي يقيني، وشموله للنباش والنشال شمول ظني من حيث الصيغة، وكتردد لفظ (القرء) بين إفادة معنى الحيض والطهر. وفي الإطار الوجودي الظني للمعنى يدور الاجتهاد، ويقبل النص التأويل.

(ب) الجانب العدمي للنص، وهو الجانب الذي لا يشمله النص، وليس له علاقة به، ذلك أن لكل كلمة حدًا ومطلعًا من المعنى لا يمكن تجاوزهما، وهكذا الجملة المكونة من الكلمات لا تكون منطبقة على ما ليس من مسماها. ولذلك فإن دلالة كل لفظ على ما لا يقوم لفظ الشارع إلاَّ به، وهو المطلع، دلالة قطعية، ضرورة أن لا يكون في كلام الشارع عبث، كما أن كل لفظ يكون قطعي الدلالة على نفي ما لا يدل عليه البتة، وإنما تأتي ظنية الدلالة في النص في إطار ما يدل عليه اللفظ أو له صلة به[3].

ولذلك لا يسع أحدًا أن يتوسع في تأويل النص فوق طاقته الدلالية

١- ابن القيم، إعلام الموقعين: ج١، ص ٢٤٨.

٢- قال الآمدي: «وشروطه أن يكون اللفظ قابلا للأقاويل بأن يكون اللفظ ظاهرًا فيما صرف عنه محتملا لما صرف إليه؛ وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحًا على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره». الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام: (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت)، ج٣، ص٥٠. وانظر كذلك: عبد الغفار، السيد أحمد، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د. ط، ١٩٨٠م)، ص٨٢ وما بعدها.

٣- انظر الزنكي، نجم الدين قادر كريم، نظرية السياق.. دراسة أصولية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)، ص ١٤٦.

ولا أن يقصر بها عن معناه الأدنى، فتفسير النص وتأويله بما لا يدور في فلك ما يحتمله من المعاني هو التأويل الباطل الذي حذَّر منه العلماء، ويدخل به صاحبه تحت أهل الرأي المذموم. وقد صرَّح الشاطبي بهذا المعنى فقال: «... إن الاحتمال المؤوَّل به إما أن يقبله اللفظ أوْ لا، فإن لم يقبله فاللفظ نص لا احتمال فيه، فلا يقبل التأويل»[١]، فقد قرَّر بذلك أن الخطاب نص قطعي في نفي ما لا يحتمله، وعليه فما من خطاب مفهوم إلاَّ وله وجه من القطعية لا يمكن الاجتهاد على خلافه. ويؤكد هذا المعنى غيره من الأصوليين، حيث صرَّحوا بأن النص القطعي ما لم يقبل التأويل ولو من وجه، فيكون قطعيًا في ذلك الوجه وإن كان ظنيًا في معانٍ أخر. يقول الباجي (ت٤٧٤ هـ): «ليس من شرط النصّ ألا يحتمل التأويل من جميع الوجوه، وإنما من شرطه ألا يحتمل التأويل من وجه ما، فيكون نصًا من ذلك الوجه، وإن كان عامًا أو ظاهرًا أو مجملا من وجه آخر، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ (البقرة: ٢٣٤)، فهذا نص في الأربعة أشهر وفي العشر، وعامٌّ في الأزواج»[٢].

وقد تنبَّه الإمام التلمساني (ت٧٧١ هـ) إلى هذه الحقيقة، وصاغ تعريفه للنص القاطع بما ينسجم معها، فقال: «وهو ما لا يقبل الاعتراض إلاَّ من غير جهة دلالته على ما هو نصٌّ فيه»[٣]، ففي ذلك إشارة إلى إمكان تطرق الاحتمال إلى النص من غير الجهة التي هو قاطع فيها.

وهذا يعني أن الدلالة الإضافية في النص قد تتوحد في أذهان المخاطبين

١- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص٩٢.

٢- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف: إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص١٨٩- ١٩٠. وقارن مع الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تعليق وضبط محمد محمد تامر (بيروت: دار إحياء الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ج١، ص٢٦.

٣- التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص٤٢.

ولا تقبل اختلافًا فتكون دلالة قطعيَّة، وقد تتعدد الأنظار فيها فتكون الدلالة ظنية في حدود ما تحتمله طاقة النص الدلالية، غير أن هذا التعدد سرعان ما يعود إلى الوحدة عند اجتماع تلك الأنظار جميعًا في ملتقى واحد والتزامها بنواة المعنى الذي لا يجوز خرمه بحال، وهذا يعني أن كل تعدد لا يعود إلى وحدة دلالية هي الوجه الجامع فيه فهو تعدد غير سليم. فعلى الرغم من أننا لا يمكننا أن نسوي الدلالة الإضافية بالدلالة الحقيقية للخطاب، وندرك أن مرجع الدلالة في الثانية إلى الشارع، ومردَّها في الأولى إلى فهم المخاطبين المتلقين؛ فإننا نشيد بضرورة الاستهداء بعلامات الوصل الموجودة -حتمًا- بين الدلالتين، فلا يجوز أن نتركها هملا، ونختلق بينهما برزخًا، فثمة أمور يمكن أن نعرف بها معالم الدلالة الحقيقية، وضوابط يمكن أن نعرف بها مدى شرعية الدلالة الإضافية. وبتعبير آخر: لا يمكن أن تكون الدلالة الإضافية مختلفة تمام الاختلاف عن جوهر الدلالة الحقيقية ومجانبةً لها بشكل صارم حتى يصبح المعنى لعبة أو عدمًا. وهذا يتم عبر جعل مستوى المخاطبين بالقرآن والسنة ومعهودهم اللغوي والعرفي هو معيار الفهم الأول للخطاب، ثم نجعل أقل مقدار الفهم الذي يشتركون فيه هو القدر الملزم الذي لا يجوز معارضته ولا تجاوزه والإخلال به في كل عملية للفهم، من غير أن نحصر الفهم في وجه واحد. وهذا يعني أننا لم نفتح النص في الفهم الأول على كل الثقافات من خلال فتح بابه مشرعًا أمام جميع القرَّاء، بل اقتصرنا به على معهود المخاطبين المباشرين ومستواهم الذي لا يختلفون فيه كثيرًا، ثم إننا ميَّزنا القدر الملزم من أفهامهم عن غيره بأخذ أقل الفهم الذي يجتمعون عليه وجعله معيار الدلالة في الخطاب، فكل فهم أخل به أو تجاوزه أو قصر عنه فهو فهم ساقط، وكل فهم التزمه ونبع عنه وتناغم معه فهو فهم مقبول..

فإجراء الفهم الأول على معهود العرب الذين خاطبهم القرآن يساعد على إحكام الصلة بين كل فهم معقول يكتشفه الإنسان في أطواره وبين المقصد

الحقيقي للخطاب. أما إطلاق باب الفهم وفتحه على مصراعيه فإنه يؤدي إلى ما ادعته الدراسات الغربية الحديثة من أن اللغة لُعبة تفسر بأكثر من تفسير باختلاف ثقافة المؤول ومداركه وآفاقه. ولسنا ننكر أن فهمنا للشريعة يكون مختلفًا بعض الشيء ولو نزلنا على معهود العرب، ذلك لأن الصحابة قد اختلفوا في بعض الأحكام، وأن طاقات المكلفين متفاوتة في الإدراك، فمنهم المجتهد ومنهم المقلد، ومن المجتهدين من يفهم من الآية حكمًا أو حكمين، ومنهم من يفهم منها عشرة أحكام أو أكثر، ومنهم من يضم فهم النص إلى نص آخر متعلق به، فيفهم من اقترانه به قدرًا زائدًا على ذلك اللفظ بمفرده، ومنهم من يقتصر في الفهم على مجرد اللفظ دون سياقه ودون إيمائه وإشارته وتنبيهه واعتباره، و«المقصود: تفاوت الناس في مراتب الفهم في النصوص»[1]، غير أن ذلك لا يجعل تلك الأفهام متضاربة تضارب ما لو فُتح تفسير النص على كل ثقافة وكل فكر، فإن التضارب حينئذٍ قد يؤدي إلى إعدام المعنى وتعطيل النص بأكمله. فالمنزلة التي ينزلها المجتهد من النص هو منزلة العربي الذي خاطبه القرآن الكريم. وفي ذلك يقول الشاطبي: «فصار تدقيقه في الأمور الجليلة بالنسبة إلى غيره ممن لم يبلغ درجته. فنسبته إلى ما فهمه نسبة العامي إلى ما فهمه، والنسبة إذا كانت محفوظةً فلا يبقى تعارض»[2]. وبهذا يتفادى الشاطبي إشكال قراءة النص بقراءات متباينة لا جامع يجمع بينها.

ولقد كان الإمام الشافعي أول من انتبه إلى هذه القاعدة في التفسير، بل كانت هي أول ما بدأ به رسالته في الأصول، إذ استهلها بقوله: «البيان اسم جامع لمعانيَ مجتمعةِ الأصول متشعبة الفروع، فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربةُ الاستواء عنده، وإن كان بعضُها أشدَّ تأكيدَ بيانٍ من بعض. ومختلفةٌ عند من

١- ابن القيم، إعلام الموقعين: ج١، ص٣٩٧.

٢- الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص٤٠٠.

يجهل لسان العرب»[1]. فيقرر في هذه العبارة الحقائق الآتية:

١- إن البيان لا ينحصر في معنى، بل هو اسم جامع لكل المعاني المجتمعة المتشعبة. وقد يفهم من هذا أن النص ينفتح على كل المعاني التي تستوعبها طاقاته الدلالية. ويؤيد هذا قوله في موضع آخر: «البيان يكون من وجوه، لا من وجه واحد، يجمعها أنها عند أهل العلم مُبِيّنَةٌ ومشتبِهَة البيان[2]، وعند من يقصِّر علمُه مختلفةُ البيان»[3].

٢- إن الفهم الذي لا يمكن تجاوزه والتقصير عنه والذي سماه الشافعي «أقلَّ ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة»[4]، أي أقل البيان هو: الفهم الذي فهمه المخاطبون بتلك النصوص ممن نزل القرآن بلسانهم.

٣- إن الفهم الذي هو أقل البيان متقارب الاستواء عند من خوطبوا به، فلا تختلف مستويات فهمهم له اختلافًا بعيدًا، وإن كان في النصوص ما هو أكثر وضوحًا من بعضها، أو كانوا متفاوتين في قوة إدراكهم وفهمهم.

٤- إن بيان الكتاب والسنة مختلف عند من يجهل لسان العرب، فمن لم يفهم القرآن والسنة على مقتضى الفهم العربي، فقد قصُر فهمه حتمًا عن الفهم الذي هو أقل البيان.

٥- إن كل المعاني المجتمعة الأصول والمتشعبة الفروع ينبغي أن تترتب على مراعاة فهم المخاطبين بالقرآن والسنة، لأن ذلك الفهم هو الحد الأدنى الجامع بينها.

ويبرهن الإمام صحة دعوته إلى اتخاذ أقل الفهم شاهدًا على أكثره قائلا وهو يصف لسان العرب: «... وليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات[5]

١- الشافعي، الرِّسالة: ص ٣٥- ٣٧.

٢- مشتبهة البيان: متماثلة في الوضوح.

٣- المصدر السابق: ص ١٠٢.

٤- مشتبه البيان: ص ١٠٢.

٥- قالها وهو يشير إلى آيات قرآنية واضحة لكنها متفاوتة في الوضوح، انظر المصدر السابق: ص ٦٣ وما قبلها.

معًا، لأن أقلَّ البيان عندها كاف من أكثره، إنما يريد السامع فهم قول القائل، فأقل ما يفهمه به كاف عندهٍ»[١]. وبهذا يميز الإمام بين مرتبتين من مراتب فهم المخاطبين الأوائلً هما:

- أقلّ الفهم، وهو الذي لا تختلف فيه مفاهيمهم، فهم متساوون فيه متشابهون، فهذا الفهم هو الذي لا يمكن الإخلال به في كل تفسير للخطاب وفي كل تأويل. وبحسب قرب التأويل من هذا الفهم تكون سلامته من المطاعن والمآخذ.

- ما زاد عن أقل الفهم، وهو ما تتدخل فيه الأذواق والقدرات والثقافات، فيختلف باختلاف قدرة المؤول وثقافته ومدركه ورؤيته. وهذا الفهم لا يكون حجةً ولا يتخذ شاهدًا على المفاهيم الأخرى، لأنه فهم ممتزج بفهم البشر لا ينفصم عنه.

- وبتوزيع معنى النص إلى أقل البيان وأكثره[٢]، أو ما يسمى حديثًا بالتوزيع الدلالي - وذلك من خلال وضع حدود تقريبية لمعنى النص يكون الجامع بينها كون المعنى الأقل ساريًا في الأكثر غير مهمل ولا معطَّل، وأن ينتمي إليه المعنى الأكثر ويحتفظ بانتسابه إليه ولا يصل في البعد منه حد الإلغاء أو الإبطال أو الغرابة - يتكفل الإمام الشافعي بضمان المحافظة على معنى الخطاب مهما اختلفت الثقافات والأنظار، وتطورت وسائل الفهم والإدراك، ومن ثم، فكل فهم تجاوز أقلَّ فهم من خوطبوا بخطاب الشارع وقت نزوله أو قصَّر عنه فهو فهم ساقط لاَ يدرج في المعاني التي تجتمع

١- المصدر السابق: ص ٦٣.

٢- تقسيم البيان إلى الأقل والأكثر يرادفه في الدراسات الدلالية الحديثة تقسيم الدلالات إلى دلالة مركزية ودلالة هامشية، فقد قالوا: إن الدلالة المركزية قدر مشترك من الدلالة يصل بالناس إلى نوع من الفهم التقريبي الواضح في أفهامهم بحيث إن الاختلاف بينهم لا يعوق التفاهم والتبادل بين وجهات النظر؛ لأنه اختلاف في نسبة الوضوح لتلك الدلالة لا يرفع الثقة من فهم النص. أما الدلالة الهامشية فهي تلك الظلال التي تختلف باختلاف الأفراد وتجاربهم وسجاياهم وقدراتهم وموروثاتهم عن الآباء والأجداد. فالدلالات الهامشية تختلف باختلاف أصحابها ومتغيرة، والدلالة المركزية دلالة ثابتة. انظر عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، ص ١٦٤، ١٦٥.

أصولها وتتشعب فروعها، لأن ذلك الفهم الخارج عن ذلك النمط يخرج الخطاب من أن يكون خطابًا، ويجعل النص معدوم المعنى أو داخلا في إطار ما يسمى بلعبة اللغات.

وفي إطار مراعاة هذا المستوى من الفهم، وبعد التوصل إلى مكنون المعنى، فإنَّ جميع المعاني التي تتعلق بالحقائق الكونية والسنن الإلهية في الأمم والأفراد والجماعات وبحقائق الأمور يمكن أن يتطور الفهم لها وتفسيرها تبعًا لتطور العلوم والمعارف، شريطة أن لا يجرّ الخطاب إليها جرًا وأن تتناسق دلالات النص مع ضوابط الفهم الأول وتلتزم به. لذا قال الشيخ ابن عاشور (ت١٣٩٣ هـ): «لا شك أن الكلام الصادر من علام الغيوب تعالى وتقدَّس لا تُبنى معانيه على فهم طائفة واحدة، ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه، وذلك يختلف باختلاف المقامات، ويبنى على توفر الفهم. وشرطه أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربيةً، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفًا بينًا ولا خروجًا عن المعنى الأصلي، حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية»[1].

ولذلك أنكر على الإمام الشاطبي حصرَه العلوم التي يستعان بها لفهم الخطاب القرآني فيما كان للعرب عهد به من علوم ومعارف في زمن التنزيل، واستنكر حكمَه بالضلال على من طلب فهمه بغير ذلك[2] قائلا: «إن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداءً لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهومًا لديهم، فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»[3]. ولو أن الشاطبي جعل

١- ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير (بيروت: مؤسسة التاريخ، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): ج١، ص ٤١، ٤٢..

٢- انظر الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص٣٨١- ٣٩١.

٣- ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١، ص ٤٢.

ذلك الفهم أساس الفهم، لا كلَّ الفهم، كما فعل الإمام الشافعي، لتخلص من هذا الإشكال، ولسار بذلك على المهيع الملتزم الوسط، وسلك الطريق العدل الذي لا ميل فيه، فكون الخطاب عامًا وشاملا ومتعلقًا بجميع المكلفين يقتضي أن لا يقتصر به على فهم معين ضيق لا يتسع لمصاديق عدة، كما أن وحدة الأمة والتكليف تقتضي أن لا يختلف الفهم اختلافًا يرفع الثقة من فهم النص التشريعي ولا يمثل وحدة الخطاب والتكليف والأمة، فتوجيه الخطاب إلى الأفهام المختلفة يقتضي اتساع المعنى ومجيء البيان من وجوه عدة لا من وجه واحد، لكن شريطة أن يكون بين تلك الوجوه جامع يأخذ بناصيتها ويعصم أمرها، بالتفصيل الذي مرَّ بيانه.

وقد تشرَّب الإمام الشاطبي هذه الفلسفة الدلالية جيدًا، ووعاها تمامًا، إذ أتحفنا في آخر كتابه الموافقات بقاعدة ذهبية في التمييز بين ما يعدُّ اختلافًا وما يعدُّ وحدةً في المرجع والمصير وإن كان ظاهره عدم الاتفاق قائلا: «من الخلاف ما لا يعتدُّ به في الخلاف، وهو ضربان: أحدهما؛ ما كان من الأقوال خطًا مخالفًا لمقطوع به في الشريعة... والثاني؛ ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك، وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنة، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالا مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتها وجدتها تتلاقى على العبارة كالمعنى الواحد»[1]. فقد نزَّل الشاطبي اختلاف بعض الآراء التفسيرية على قاعدة التوزيع البياني التي نحن بصددها، فأقر بوجود الاختلاف الظاهر بين التفاسير في أكثر المعنى، ووصف التقاءها على نواة المعنى بقوله: « تتلاقى

١- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٤، ص٥٧٠.

على العبارة كالمعنى الواحد»[1].

وتجدر الإشارة أخيرًا إلى أنَّ من مقتضيات البحث عن وحدة المعنى في الخطاب التشريعي كونه موجهًا إلى أمة واحدة، فإن وحدة الأمة تستلزم التقاءها عبر العصور والأزمان على ثوابت تمثل وحدة التكاليف، وتحافظ على وشيجة القربى بين الأجيال المسلمة. وبالنزول عند هذا التصور اشترط الشاطبي في تفسير التكاليف الشرعية أن يكون بحيث يسع الأمي تعقله ليسعه الدخول تحت حكمه[2]، كما اشترط ابن عاشور في وصف مقاصد الشريعة وعلل الأحكام الظهور والانضباط والاطراد وعدم الاختلاف باختلاف الزمان والمكان والمكلفين[3] بحجة أن «من أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواءً لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة؛ لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عون على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة، ولهذه الحكمة جعل الله هذه الشريعة مبنيّةً على اعتبار الحِكَم

١- المصدر السابق. هذا ولعلَّ اختلاف المصوبة والمخطئة في مسألة التصويب والتخطئة في المسائل الاجتهادية يعود إلى هذا المعنى، فمن قال بصواب جميع المجتهدين فإنما أراد صوابهم في اجتماعهم جميعًا على نواة المعنى في النص والحكم، ومن قال بأن المصيب واحد فقد أراد إصابة المراد التفصيلي الزائد على المعنى الجامع. ولذلك قال الشاطبي: «الإصابة على قول المصوبة إضافية، ويرجع القولان إلى قول واحد بهذا الاعتبار. فهم في الحقيقة متفقون لا مختلفون» (المصدر السابق: مج٢، ج٤، ص ٥٧٥، نقل بتصرف يسير). وأراد بذلك أن من قال بصواب جميع المجتهدين فإنما يقول ذلك فيما يحتمله الاجتهاد، وبناءً على التحقق بالحد الأدنى الجامع بين اجتهاده وبين الصواب في مراد الله تعالى، فالأمر كما صوره الشوكاني (ت١٢٥٠ هـ) بقوله: «والحق أن كلَّ مجتهد مصيب من الصواب لا من الإصابة» (الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تحقيق محمد سالم هاشم .بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ج٤، ص٢٤٦). وانظر أيضًا: الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية (المنصورة: دار الحكمة، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ص ١٦٩- ٢١٥. الزنكي، صالح قادر، «مباحث التخطئة والتصويب في دراسات الأصوليين» في (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية. كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، العدد الحادي والعشرون، يونيو ٢٠٠١م)، ص٩٩.

٢- انظر الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص٣٧٩.

٣- انظر ابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (د.م: البصائر، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ص ١٧٢..

والعلل التي هي مُدْرَكات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد»[١].

بيان النص ووسطية الفهم والتفسير:

لقد التزم جمهور الأصوليين طريقة معتدلة في تفسير النصوص واستنباط الأحكام منها، فرفضوا فتح النص مُشْرَعًا، وتوسيع دلالاته قَسْرًا وتحكُّمًا، فيشمل -كرهًا ودون طواعية- حكم كل الحوادث والوقائع والتصرفات التي تترى وتتعاقب بمرور الزمان وباختلاف المكان. وكان من أثر ذلك أنهم لم يحصروا الدليل الشرعي في النصوص، واعترفوا بأدلَّة أخرى كاشفة عن الحكم الشرعي غير النص، كالقياس والمصالح والاستصحاب وسد الذرائع وغيرها. فتفادوا بذلك أزمة فتح النص وتوسيع دلالاته في كل اتجاهاته بما يؤدي إلى مزقه وضياع معناه المركزي الثابت، وانفتاحه على مختلف الثقافات والأنظار؛ الأمر الذي يتهدد ثباته، وقد يحوله إلى عدميَّة تامة، فتتعطل دلالات النص الأصليَّة، ويدخل معناه في غيابات التفكك. فقد وعوا تمامًا أن إعادة كل الوقائع الجزئية إلى دليل تفصيلي في القرآن والسنة يلزم منه اجترار النصوص إلى ما لا يناسبها من المعاني، أو توسيع المعاني على حساب دلالات المباني، وأنه قد لا تتوفر من النص دلالة ظاهرة على حكم بعض القضايا والحوادث والمستجدَّات. لذلك بيَّن أهل العلم هذه الحقيقة صراحًا، تجنُّبًا من تحميل النصوص فوق ما تحتمل من الدلالات، وانتفائها ما لا تقتضيه، فيعود ذلك إلى خرم الدلالات، وتحريف المعاني، وتأويل الظواهر المقصودة، وفتح النص أمام معان لا حصر لها، وتكليفه وجوهًا من المعنى لا سبيل منه إليها. فإقرار الجمهور هذه الحقيقة العلمية يحول دون هذه العواقب الوخيمة، ويضع دونها حواجز منيعة، وليس الأمر كما تصوره بعضهم من أنهم ينقصون من قيمة النصوص، ويقللون من شأنها!.

ولذلك أطبق جمع غفير من العلماء على مخالفة الظاهريَّة ومذهبهم

١- المصدر السابق، ص ٢٢٥، وانظر أيضًا ص٢٣٠.

في نفي القياس ودلالات المفاهيم. وعدَّ بعضهم ذلك بدعة لم تكن معروفة في السلف الأولين. فقال القاضي عياض (ت٥٤٤ هـ) في وصف اتجاههم ونقده: «... غلا داود الظاهري (ت٢٧٠ هـ) في اتباع النصوص والآثار، ونكَّب عن طريق الاعتبار، فترك القياس جملة. فأحدث هو وأصحابه من القول بالظاهر ما خالف فيه أئمة الأمة، فخانه التمسك بربع أدلة الشريعة، وأعرض عما مضت عليه من الاجتهاد والاعتبار، وسمى ما لم يجد فيه نصًا ظاهرًا (عفوًا)، وأطلق على بعضه الإباحة. واضطربت أقوال أصحابه في ذلك، لضيق المسلك فيه؛ فتهافَتَ مذهبُه، واختلَّ نظره، وجاء من اتِّباع الظاهر بمقالات يمج الكثيرَ منها السمعُ، ويُنكره»[1].

وقال ابن القيم: «سدّوا على أنفسهم طريقًا من طرق الحق فاضطرُّوا إلى توسعة طريق أخرى أكثر مما تحتمله، فنفاة القياس لما سدوا على نفوسهم باب التمثيل والتعليل، واعتبار الحكم والمصالح، وهو من الميزان والقسط الذي أنزله الله، احتاجوا إلى توسعة الظاهر والاستصحاب، فحمَّلوهما فوق الحاجة، ووسَّعوهما أكثر ممَّا يَسَعانه»[2]. وأردف ابن عاشور قائلا: «لا أحسب لمن يتطرق إليه شك في قبول الأحكام للقياس حسابًا من سعة النظر في الشريعة، ولا أعدُّه إلاَّ عاكفًا على تلقي الجزئيات المأثورة دون شعور بجهات الاتحاد بين متماثلها من الأحكام، ولا أحسبه إلاَّ متحيّرًا عند تطلُّب أحكام لصور وأعمال غير ثابتة في الآثار أحكام لها، وأنه لا يلبث إلاَّ أن يجد نفسه مضطرًّا للقياس، وإذا افتقد نفسه وجد نفسه قد قاس...»[3].

لذا يرى الجمهور أنه لا يمكن الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع والتصرفات، جميعها، عن طريق النص، لانتفاء غاية الوقائع ونهايتها، فإن

١- عياض، أبو الفضل ابن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود (طرابلس: دار مكتبة الفكر، د.ط، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ج١، ص ٩٦، نقل بتصرف يسير.

٢- ابن القيم، إعلام الموقعين: ج١، ص٢٥٤.

٣- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ٢٤٨.

النصوص محصورة مقصورة، «فأنى تفي الظواهر ومقتضياتها بالأحكام التي طبقَتْ طبَق الأرض، والأقضية التي فاتت الحدَّ والعدَّ. ومن أنصف من نفسه، لم يُشكِل عليه إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط، ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر»[١]، كما نطق الجويني بلسانهم.

وقال الشافعي عند تفسير المراد من قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩): «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلةٌ، إلاَّ وفي كتاب الله الدليلُ على سبيل الهدى فيها»[٢]، فأحال البيان إلى معنى أجمع، وهو بيان الهداية والإرشاد. ولذلك ذكر من «جماع ما أبان الله لخلقه في كتابه»: «ما فرض على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره»، إلى جانب ذكره «ما أبانه لخلقه نصًا مثل جمل فرائضه»[٣]. لذلك قال الشيخ عبد الغني عبد الخالق: «البيان على نوعين؛ بيان بطريق النص، وذلك مثل بيان أصول الدين وعقائده، وبيانه وجوب الصلاة والزكاة، والصوم والحج، وحل البيع والنكاح، وحرمة الربا والفواحش، وحل أكل الطيبات، وحرمة أكل الخبائث. وبيان بطريق الإحالة على دليل من الأدلة الأخرى التي اعتبرها

١- الجويني، البرهان: ج٢، ص ٣، ص ١٥. لقد أنكر بعض الفقهاء هذا الرأي على الإمام الجويني؛ لاستشعارهم من عبارته أن أكثر الجزئيات لا يمكن استنباط أحكامها من النصوص والظواهر. وعندي أن كلامه غير مشعر بذلك؛ لأنه يتحدث عن واقع الفقه في زمانه وكون أكثر جزئياته مأخوذة من الأقيسة والرأي المحض والاستنباط لا من طريق النصوص والظواهر، ولا ينفي جواز أن يكون أمام كل جزئية ظاهر نص أو دلالة بعيدة من النص لكنه لا يتوفر على أركان الوضوح الكافي في المسألة المعروضة ليكون نصًا أو ظاهرًا أو مقصودًا للشارع قصدًا ظاهرًا. على أن الظاهرية رفضوا القياس والاستنباط. وعبارة الجويني «أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط» مشعرة بأنه لا ينفي أن يكون قدر كبير من الاجتهادات والآراء مستنبطة من النصوص كمسائل المفهومات والإشارات وغيرها من الدوال التي أنكر الظاهرية بعضها.

٢- الشافعي، الرِّسالة: ص٣٥.

٣- المصدر السابق: ص ٣٧، ٣٨.

الشارع»[1].

وهذا إن دلَّ على شيء، فإنما يدل على أن جمهور الأصوليين قد وعوا تمامًا أن النصوص بظواهرها لا يمكنها شمول جميع الحوادث والظروف ووجوه الأفعال والأقوال والتصرفات التي تستجد زمنًا بعد زمن أو تتنوع كيفياتها التفصيلية القارة في الواقع باختلاف العوائد والأماكن والبقاع والأشخاص، ما لم يفهم منها معنى كلي شامل يكون نواة التعدية إليها، أو تستخرج منها أصول كلية ومقاصد عالية وقواعد جامعة. فكما يقول الإمام ابن تيمية الحرانيّ: «الأمور نوعان: كلية عامة، وجزئية خاصة. فأما الجزئيات الخاصة فمما لا يمكن لا نبيًا ولا إمامًا ولا أحدًا من الخلق أن ينصَّ على كل فردٍ فردٍ منه، لأن أفعال بني آدم وأعيانهم يعجز عن معرفة أعيانها الجزئية علمٍ واحدٍ من البشر وعبارتُه، ولا يمكن لبشر أن يعلم ذلك كلَّه بخطاب اللّه له، وإنما الغاية الممكنة ذكر الأمور الكلية العامة»[2]. ومع ذلك فقد أدركوا أن النص يأتي بيانه من أكثر من وجه، وأنه يمكن استثمار طاقاته الدلالية في المنطوق والمفهوم، لكن لم يتوسعوا في ذلك حدَّ ما وصلت إليه الهرمنيوطيقا الفلسفية من الدعوة إلى قراءة النص فيما سكت عنه والطغيان بهذه القراءة على حساب المنطوق[3]؛ إذ ظل المفهوم عندهم لصيقًا بالمنطوق وملتزمًا بحدوده وغرض سياقه، وكان السياق ودلالته

١- عبد الخالق، عبد الغني، حجية السنة: (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة معادة عن الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ص ٣٨٥.

٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم: (د.م: مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ)، ج ٦، ص ٤١٣، نقل بتصرف يسير.

٣- يقول نصر حامد أبو زيد: «المسكوت عنه ليس من قبيل كشف النيات والضمائر؛ لأن صاحب القول قد لا يكون عامدًا من حيث العقد والنيَّة والتعبير عن تلك الدلالات، لكن للأقوال قدرتها على إنتاج الدلالات بصرف النظر عن قصد القائل ونيته؛ لأن قوانين اللغة لها استقلالها عن إرادة الفرد». أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة: (القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٥م)، ص٦٦، ٦٧؛ وراجع له أيضًا: «التراث بين التأويل والتلوين.. قراءة في مشروع اليسار الإسلامي» في (ألِف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد العاشر، ١٩٩٠م)، ص٥٤ وما بعدها.

ضابط الفهم في المنطوق والمفهوم جميعًا[1]، حتى إن الشاطبي رفض دلالة الإشارة[2] لشكه في توفر شرط الدلالة السياقية فيها[3]، والذين أخذوا بها دافعوا عنها بكونها لازمة عن السياق بالتبع، وإن لم تدخل في غرض السياق دخولا أوليًا[4].

وهذا يدل دلالة تامة على أن الأصوليين حاولوا استنطاق النص في كل وجوهه المحتملة التي لا يأباها السياق، فإن أبى النظم وغرض السياق دلالة ما؛ وجب العدول عن النص وعدم اجترارە إليها، والتمسك بالأدلة الاجتهادية الكاشفة من قياس واستحسان واستصلاح واستصحاب وغيرها.

وفي هذا المنهج الذي التزمه الأصوليون كفاية الشرر الذي يتصاعد من نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تفتح النص أمام جميع التفسيرات، وتقرأه في جانبه المسكوت عنه أكثر مما تقرأه في جانبه الدلالي الممتلئ. فالنص التشريعي يجوز أن يلتمس منه أكثر من وجه من المعاني باعتبارات علمية لا تمس بمركزية المعنى في النص، ولا تجعله مفتوحًا أمام كل تفسير وتأويل، ولا منغلقًا على ظاهر نظمه انغلاقًا يجعله قاصرًا عن مهمة التشريع الدائم. ومن ادعى شمول النص بنظمه لكل المعاني والوقائع والأحداث والمستجدات، فقد بالغ، وذلك لتناقض هذا المبدأ مع مبدأ المركزية في معنى النص التي بناها العلماء قاطبة على ضرورة تفسير النص التشريعي وفقًا للأعراف والأساليب القولية والفعلية السائدة في زمان التنزيل، كما أنه لا يمكن أن يتماشى إلاَّ بناءً على الاعتقاد بأن التشريعات لم تأت إلاَّ بالأمور

١- لمزيد من التفاصيل انظر الزنكي، نجم الدين: نظرية السياق، ص ١١٧- ١٢٩.

٢- عرف البزدوي دلالة الإشارة بأنها: «ما ثبت بنظمه لغةً، لكنه غير مقصود ولا سيق له النص، وليس بظاهر من كل وجه». البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري، ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي: (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج١، ص ١٧٤- ١٧٥، وانظر: ج٢، ص٣٩٣.

٣- انظر الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص٤١٠.

٤- انظر صدر الشريعة، تنقيح الأصول: ج١، ص١٣٠.

الكلية دون الأمور التفصيلية، وهذا الادعاء إن صحَّ في كثير من نصوص الشريعة الغراء فلا يمكن التسليم به على جهة الإطلاق والشمول التام، لا سيما في نصوص السنة النبوية التي اتسمت –في غالب أمرها– بوصف التفصيل بما لا مجال للتشكيك فيه[1].

ولقد ولج الإمام الشاطبي عباب هذه المسألة بتعمق، وأدرك ضرورة الاعتدال والتوسط، فأسدل الستار عن خطر الغلو في فهم النص وبيانه واستخلاص دلالاته، واعيًا بأن القضية أوسع من قضية تفسير الأحكام، بل تتعدى إلى بيان العقائد والأخلاق والقيم، وكل ما يتعلق النص به. فصرَّح في مباحث القرآن من الموافقات بأنه لا يجوز أن يضاف إليه ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصح أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على معهود العرب في لسانها ومجاري عاداتها وأحوالها حالة التنزيل. وقد كان للعرب اعتناء بمكارم الأخلاق وعلم النجوم والأنواء وعلم التأريخ وأخبار الأمم الماضية والكهانة وعلم الطب والتفنن في البلاغة وضرب الأمثال وغيرها، فأقر الشارع منها ما هو حق، وأبطل منها ما هو باطل. فبهذه المعرفة «يوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداة له ضل عن فهمه، وتَقَوَّل على الله ورسوله فيه». ذلك أن كثيرًا من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم والمنطق، وعلم الحروف وأشباهها، فالقرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء مما زعموا، كما قال الإمام الشاطبي[2].

والحقيقة أن هذه المسألة –خارج دائرة الأحكام– قد تنازَعَها فريقان من العلماء؛ فريق غالى وبالغ فقال: إن القرآن حوى كل علوم الدنيا والدين،

١- انظر الزنكي، صالح قادر: «إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة» في (مجلة التجديد، العدد التاسع، فبراير ٢٠٠١م)، ص ٣٥ -٣٧.

٢- انظر الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص٣٨١- ٣٩١.

ما كان منها وما يكون إلى يوم القيامة، وفريق اعتدل والتزم أمرًا وسطًا فقال: إن القرآن حوى كثيرًا من علوم الدنيا والدين، بعضها صريح، وبعضها تلميح، وحثنا على استكشاف ما أودع في الكون من علوم كثيرة تتصل بحقائق هذا الكون الذي هو كلام الله المنظور[١].

وممن بالغ في هذا الموضوع الغزالي والسيوطي (ت ٩١١هـ)، فيقول الغزالي: «إن القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم، إذ كل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف: إذ لكل كلمة ظهر وباطن وحد ومطلع... وبالجملة فالعلوم كلها داخلة في أفعال الله عز وجل وصفاته... بل كل ما أشكل فهمه على النظار، واختلف فيه الخلائق في النظريات والمعقولات، في القرآن إليه رموز ودلالات عليه، يختص أهل الفهم بدركها»[٢]. ويقول السيوطي: «قد اشتمل كتاب الله العزيز على كلّ شيء. أما أنواع العلوم فليس منها باب ولا مسألة هي أصل إلاّ وفي القرآن ما يدلّ عليها»[٣].

فالقول الوسط هو أن فهم الكتاب والسنة يراعى فيه حال المخاطبين، فلا يدَّعى عليهما كل علم، بل يراعى في الفهم الجديد أن يكون وسطًا يأخذ بالحد الجامع من فهم الأوائل، ثم يتسع على المفاهيم الجديدة التي تؤيدها العلوم والدراسات الجادة، بعد توائمها وتفاعلها مع الفهم الأول وعدم خروجها على لسان العرب[٤].

١- انظر الذهبي، محمد حسين، الوحي والقرآن الكريم: (د.م: مكتبة وهبة، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص٨٠.

٢- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين: (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، ج١، ص ٢٨٩.

٣- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت): ج٢، ص ١٢٩-١٣٠.

٤- انظر: الذهبي، الوحي والقرآن الكريم: ص٩١. ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١، ص ٤٠-٤٢.



الفصل الثاني

مراعاة سياق الخطاب

لقد ركز الأصوليون والمفسرون على عنصر السياق في الفهم والتفسير، وأشادوا بضرورة تفسير اللفظ في ضوء إشارات السياق ومعطياته الدلالية. لذا، فقد كانت «دلالة السياق» جزءًا لا يتجزأ من المباحث اللغوية والدلالية في دراساتنا التراثية؛ اللغوية منها والدلالية والأدبية، وعلى مقدمتها ذلك التراث الأصولي العتيق الذي ينهل منه الدارسون أوسع الرؤى والنظرات وأكثرها تلبية للمستجدات والمستحدثات من الفنون والمعارف والعلوم، غير أنها لم تشق طريقها إلى الحياة الدراسية والعلميَّة المقعَّدة كنظرية دلالية مستقلة إلاَّ مع الدراسات الدلالية الحديثة التي قدمت ما سمي أخيرًا بـ«نظرية السياق: Theory of Context»، تلك النظرية التي تزعمها العالم الإنجليزي المعروف فيرث «J.R. Firth» رائد مدرسة لندن في الدرس اللغوي، تلك المدرسة التي عرفت بالنظرية وعرفت النظرية بها[1].

ولهذا تأثرت الدراسات الدلالية في العالم العربي بشيء من معطيات هذه النظرية في ثوبها الغربي، وارتدَّ ذلك علينا سلبًا عندما عمد بعض المحدثين إلى تطبيقها آليًّا وحرفيًا على نصوصنا العربيَّة والإسلامية بما فيها نصوص الوحي المعصوم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. لذا كان لزامًا علينا أن نصوغ نظريتنا السياقية الخاصة التي تنبثق من روح تراثنا العلمي الأصولي، وتتجاوز السلبيات الثاوية في نظرية السياق الغربية.

وقد سبق لي أن كتبت رسالتي الدكتوراه في أصول الفقه عن «نظرية السياق»، وهي دراسة خرجت إلى النور قبل سنين، لذا بودِّي هاهنا أن أختصر جوانب منها، مع إضافات جديدة يقتضيها نسق هذا الكتاب، والغرض الذي من أجله أتى.

١- انظر مختار، أحمد عمر: علم الدلالة (بيروت: عالم الكتب، ط٣، ١٩٩٢م)، ص٦٨، ٦٩. الكراعين، أحمد نعيم: علم الدلالة بين النظر والتطبيق (بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ص١٠٢. مجاهد، عبد الكريم: الدلالة اللغوية عند العرب (عمان: دار ضياء، د.ط، ١٩٨٥م)، ص١٥٧.

تعريف السياق:

وردت مادة السَّوق والسياق في اللغة العربية للدلالة على معنى السرد والسلسلة والإيراد ومجيء الشيء متتابعًا، تقول العرب: ساق الإبل سوقًا وسياقًا إذا سردها سردًا وأوردها مكانًا، وقال تعالى: ﴿وَنَسُوقُ ٱلْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا﴾ (مريم: ٨٦). وتقول العرب: تساوقت الماشية إذا تتابعت في السير، وولدت المرأة ثلاثة ذكور سياقًا إذا ولدتهم واحدًا بعد آخر ليس بينهم أنثى[١].

أما السياق في الاصطلاح فلم يجد الباحث له في تراثنا اللغوي والأصولي -باستثناء التعاريف الوظيفية- تعريفًا صريحًا شاملا في نص متناسق، سوى ما يُعزى إلى الإمام فخرالدين الرازي من أنه عرَّفه بقوله: «نريد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى»[٢].

وللمعاصرين تعاريف شتى تكاد تكون متفقة في الجوهر مع تعريف الرازي، ومنها التعاريف الآتية:

١- يقول فريد عوض حيدر في تعريفه: «علاقة لغويَّة أو خارج نطاق اللغة يظهر فيها الحدث الكلاميُّ». ويقول: «في هذا التعريف إشارة إلى نوعين من السياق هما: السياق اللغوي، وسياق الموقف (الحال)»[٣].

٢- يقول سالم خدادة: «السياق يعني:

١- انظر ابن منظور، لسان العرب: ج١٠، ص ١٦٦، ١٦٧.

٢- المودن، عبد الله: «السياق: نظرية أصولية فقهية» في (مجلة التجديد، العدد السادس، السنة الثالثة، أغسطس ١٩٩٩م/ ربيع الثاني ١٤٢٠هـ)، ص١٦٧، نقلا عن فخر الدين الرازي، المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض (القاهرة: دار عالم المعرفة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ص١٥٠. العبارات التي سأنقلها عن ابن أمير الحاج والشوكاني وابن دقيق العيد وغيرهم ليست تعريفًا بالسياق وماهيته تعريفًا شاملا متناسقًا في نص واحد بل هو إما يقع تعريفًا بنوع من أنواعه أو بوظيفة السياق ودلالته. لذلك عدلت عن ذكرها هاهنا.

٣- حيدر، فريد عوض: علم الدلالة.. دراسة نظرية وتطبيقية، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ط، ١٩٩٨م)، ص١٥٧، نقل بتصرف.

(أ) الكلمات التي تسبق كلمةً أو عبارةً أو جملةً... إلخ، والتي تأتي لتساعد في بيان ما تعني هذه الكلمة أو العبارة أو الجملة.

(ب) الظروف التي تُحيط بالحدث والتي يجب مراعاة الحدث من خلالها. إذن فالسياق يعني في دلالته الأولى البنية اللغوية في اتصالها بما قبلها وما بعدها، وهو ما نُطلق عليه السياق اللغوي أو المقالي. ويعني في دلالته الأخرى الظروف والملابسات التي تُحيط بالحدث اللغوي أو المقامي[1].

٣- يقول إدريس حمادي: «مفهوم السياق يشمل كافَّة القرائن التي تُسهم في عمليَّة الفهم لغويَّةً كانت أم غيرَ لغويَّة»[2].

٤- يقول محمد إقبال عروي: «السياق هو مجموع النص الذي يُحيط بالجملة التي يُراد فهمها، وعليه يتوقَّف الفهم السليم لها، أو هو المحيط الذي أُنتِجت فيه العبارة»[3].

وتكاد تتفق هذه العبارات على معنى جامع يتمثل في أن السياق هو القرينة الكبرى التي تجتمع عندها مجموعة القرائن المقالية والمقامية ذات العلاقة بمعنى النص وغرض إفادته. وبتعبير أدق: هو ما انتظم القرائن الدالة على المقصود من الخطاب سواء كانت القرائن مقالية أم حالية. فهو عبارة شاملة جامعة لكل دليل لفظي ومعنوي وحالي يفسر الغرض من الخطاب. ومن هنا فإن السياق يمكن أن ينقسم باعتبار القرائن التي يحويها إلى سياق مقالي وسياق مقامي. ويراد بالسياق المقالي العبارات المكونة والسابقة واللاحقة ذات الترابط النحوي أو المنطقي. ويراد بالسياق المقامي ما ينتظم القرائن

١- خدادة، سالم عباس: «النقد والسياق» في (مجلة العلوم الإنسانية، العدد الثاني، صيف ١٩٩٩م)، ص١١٣.

٢- حمادي، إدريس: الخطاب الشرعي وطرق استثماره (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م)، ص١٤٦.

٣- عروي، محمد إقبال، «الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين» في (مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد الخامس والثلاثون، السنة التاسعة، رجب ١٤٢٢هـ/ أكتوبر ٢٠٠١م)، ص٧.

الحالية التي تفسر الغرض الذي جاء النص لإفادته، سواءً كانت قرائن في الخطاب ذاته أو في المتكلم أو في المخاطب أو في الجميع[1].

إطلاقات السياق عند الأصوليين:

إطلاقات الأصوليين للفظة «السياق» ومشتقاتها تؤيد الوجهة الحديثة التي ترى السياق رديفًا لما ينتظم القرائن المقالية والمقاميَّة؛ إذ بالتأمل والنظر في إطلاقات علماء الأصول لهذا المصطلح يظهر أنه جاء بمعنيين:

المعنى الأول: ما يكوِّن العبارة أو يسبق اللفظ أو يلحقه من قرائن لفظية. وبتعبير آخر: مجموع النظم الذي يُحيط بالمفردة أو العبارة أو الجملة التي يُراد فهمها. وفي تعريف هذا يقول أمير بادشاه وابن أمير الحاج: «أن يكون هناك قرينة لفظية سابقة عليه أو متأخرة عنه»[2]، وكثيرًا ما يعبر الحنفية عن هذا النوع بـ«سياق النظم»[3].

المعنى الثاني: الغرض الذي من أجله ورد الخطاب. وبهذا الإطلاق يكون السياق أعمَّ من المقال، فيشمل إلى جانبه المقام، ليكشفا معًا عن ذلك الغرض المقصود بالسَّوق. ولذلك تجدهم يقرنون «السياق» الوارد بهذا المعنى الثاني بلفظ «من أجل» أو «لغرض» أو ما يشبههما، فيقولون «سياقه لكذا أو سوقه من أجل كذا» أو «لغرض كذا» أو «المقصود بالسَّوق كذا»، أو يعبرون عنه بفعله «سيق» أو مصدره الميمي «مساق»[4]، للتمييز بين

١- انظر المصدر السابق؛ حسان، البيان في روائع القرآن، ص ٢٢١.

٢- أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية: (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.ت)، ج١، ص٣١٩. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير لابن الهمام، تصحيح عبد الله محمود عمر: (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م): ج١، ص٣٤٣.

٣- انظر سعد، محمود توفيق: إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني (د.م: مطبعة الأمانة، ط١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ص٢٠.

٤- انظر أمير بادشاه، تيسير التحرير: ج١، ص٩٠.

السياق المقالي الخاص، وهذا السياق الأعم الشامل للمقال والمقام[1]. وفي السياق بهذا الإطلاق يقول أمير بادشاه وابن أمير الحاج: السياق بمعنى السوق أو هو دلالة سوق الكلام[2]. ولهذا لاحظ عبد الوهاب الحارثي أن «الغرض من الكلام أو المعاني المقصودة بالذات هو العنصر الأساسي في مفهوم السياق»[3].

موضع الدلالة في السياق:

من السهل أن تعرِّف بالسياق في نظام كلامي معين، فتقول: يراد بهذه الكلمة هذا المعنى أو ذاك بدلالة سياق الكلام، وتقصد بذلك ما سبق الكلمة أو ما لحقها، أو تريد به موقع الكلمة في الجملة أو موقع الجملة في النظم العام. لكن هذه الطريقة الإجمالية لا تعرفنا بموضع الدلالة في السياق من غير أن يتحيَّز في كلام معين، بل إن فيه تجريدًا وقفزًا على حقائق ومقدمات كانت وسيلة التوصل إليه. وليس أدلَّ على ذلك من تحول دلالة السياق المُبيِّن عن معنى الكلمة أو الكلام من أول الكلام أو النظام إلى وسطه وإلى آخره من جملة لأخرى ومن نظم لآخر. فيكون مرادنا بالسياق ما تقدم الكلمة في الجملة أو ما تقدم الكلام في النظم تارةً، ويصير مرادنا به ما تأخر عن الكلمة ولحقها أو ما تأخر عن الكلام وجاء لاحقًا له تارة أخرى، ونلتمس دلالة السياق في أقصى الجملة حينًا، وفي وسطها أو أدناها حينًا آخر! وفي بعض الأحيان لا يسعفنا النظم بشيء!.

والسؤال: كيف يتحقق المتفهم للنص بدلالة السياق، وكيف يصل إلى أنها في وسط الكلام أو أوله أو آخره أو أنها فيها جميعًا أو أنها في القرائن

١- انظر النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد: كشف الأسرار شرح المصنِّف على المنار مع نور الأنوار لملاجيون (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت): ج١، ص٣٧٤ وما بعدها.

٢- انظر: ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج١، ص٣٤٣. أمير بادشاه، تيسير التحرير: ج١، ص٣١٩.

٣- الحارثي، عبد الوهاب أبو صفية: دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم (عمان: دار المكتبات والوثائق الوطنية، د.ط، ١٩٨٩)، ص ٨٦.

الحالية التي تحيط به؟ الجواب عن هذا السؤال سينقل فهمنا الأولي للسياق إلى فهم أعمق وأرسخ، ألا وهو: أن مجرد التمثل في سياق مقالي ما لا يعني تقديم الدلالة السياقية، وإلاَّ لما كانت دلالة السياق تنتقل من مكان إلى مكان ومن حيز إلى آخر باختلاف الكلام، ولما تأتَّى لنا القول بأن السياق المقالي لا يسعف بالمعنى في بعض الأحيان[1].

إذن ما هو السياق؟ وكيف نلتمس دلالته؟

السياق والذوق:

يحيلنا الإمام ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) إلى الذوق في إدراك دلالة السياق، فتراه يقول: «إن الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب:

أحدها: ما ظهر فيه قرينة تدل على عدم قصد التعميم. الثاني: ما ظهر فيه قصد التعميم بأن أورد مبتدًا لا على سبب، لقصد تأسيس القواعد. والثالث: ما لم تظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ولا قرينة تدل على عدم التعميم..

وقد وقع نزاع من بعض المتأخرين في القسم الأول في كون المقصود منه عدم التعميم، فطالب بعضهم بالدليل على ذلك. وهذا الطلب ليس بجيد؛ لأن هذا أمر يُعرف من سياق الكلام، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل. وكذلك لو فهم المقصود من الكلام وطولب بالدليل عليه لعسُر. فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه»[2].

ويعلق الأمير الصنعاني (ت١١٨٢ هـ) على عبارة ابن دقيق العيد: «... دلالة السياق لا يقام عليها دليل» بقوله: «وذلك لأن دلالة السياق ذوقية، والأذواق تختلف، فربَّ شخص يدرك دلالة السياق على معنى لا

١- انظر عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: ص ١٣٩، ١٤٠.

٢- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تعليق محمد منير عبده آغا الأزهري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م): مج١، ج٢، ص١٤٥- ١٤٦.

يدركه غيره، وكلٌّ مخاطبٌ بما أدرك وفهم. ولذلك اختلفت الاستنباطات واستخراج الأدلة والنكات»[١].

وبهذا يكون الإمام ابن دقيق العيد والإمام الصنعاني قد أحالا دلالة السياق إلى ذوق المفسر أو المتفهم للنص، فجعلاها دلالة ذوقية تختلف باختلاف الأذواق.

ولا ينكر أحد أن لذوق المفسر دورًا في التفسير، وبحسب جودة ذهنه وصفاء قريحته وقوة ملكته اللغوية والعلمية يأتي استثمار طاقات النص. فكما قال الشيخ ابن عاشور: «حظ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت، بحسب تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام، ولأساليب صنف المتكلم بذلك الكلام»[٢].

وقد ذكر الإمام ابن القيم أن دلالة النصوص نوعان: حقيقية وإضافية «فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف. والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافًا متباينًا بحسب تباين السامعين في ذلك»[٣].

فما ذكره الإمام ابن دقيق العيد وتبعه فيه الصنعاني صحيح لا غبار عليه لو أردنا بالسياق الغرض الذي سيق لأجله الكلام، فإن دلالة السياق بهذا الإطلاق ذوقية تختلف باختلاف الأذواق إلى حد كبير[٤]؛ وذلك لأن الغرض

١- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، العدَّة على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق علي الهندي (القاهرة: المكتبة السلفية، ط٢، ١٤٠٩هـ): ج٣، ص٢٨٥- ٢٨٦.

٢- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ص١٣٥.

٣- ابن القيم، إعلام الموقعين: ج١، ص٣٩٢.

٤- أي: قد تطلق لفظة «السياق» من غير إشارة إلى موقع معيَّن من مواقع السياق، ويراد بها الغرض الذي جاء من أجله سوق النص، ويكون هذا الغرض معوِّلًا في الأساس على مجموعة القرائن المقالية والمقامية التي أحاطت بصدور النص، ومعتمِدًا أيضًا على الذوق التفسيري، ولذلك وصفت دلالة السياق من هذه الجهة بأنها دلالة ذوقية.

الذي سيق له النص يُستخرج بالنظر والتأمل في كلام المتكلم وفي ظروف الخطاب، وهو أمر مسكوت عنه يتم إدراكه بالفهم والتعقل. أما إطلاق هذه العبارة على السياق بمعنى الألفاظ والعبارات المكونة والسابقة عليها واللاحقة لها، فإطلاق غير سليم، لأن هناك قواعد وضوابط تحكم مسار الارتباط والاتساق بينها.

ولعلَّ الإمام بدر الدين الزركشي (ت٧٩٤ هـ) كان أدقَّ في التعبير حيث قال: «معرفة مقامات الكلام لا تُدرَك إلاَّ بالذوق»[1]، فاستبدل بلفظة «السياق» لفظةَ «مقامات الكلام»، وأراد بذلك أن أغراض الكلام لا تدرك إلا بالذوق. والمقصود بكلمة (الذوق) ما هو الشائع في الاصطلاح العلمي، وهو كما ذكر ابن عاشور: كيفية للنفس بها تُدرَك الخواصّ والمزايا التي للكلام البليغ، وتنشأ هذه الملكة عن تتبع موارد الاستعمال والتدبر في الكلام. فدعوى معرفة الذوق لا تقبل إلا من الخاصة، وهو يضعف ويقوى بحسب المراس والمران والتدبر[2].

حتى مع صحة كلامهما في استخراج غرض السوْق بالذوق، فإن سؤالا يظلُّ يلحُّ علينا: هل المتفهم للنص أو المخاطب حرٌّ طليق في إطلاق عنان ذوقه في النصوص لتفهم دلالة السياق؟

لقد أجابنا الإمام الشوكاني إجابة شافية، فقال وهو يعلق على مسألة التخصيص بدلالة السياق: «والحق أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصِّص هو ما اشتملت عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصِّص»[3].

١- الزركشي، بدر الدين بهادر محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ط٢، ١٩٧٢م): ج٢، ص١٢٤.

٢- انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١، ص١٩. ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون (دمشق: دار الفكر، د.ط، د.ت)، ص٥٦٢ وما بعدها.

٣- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ص ٢٧٥.

فقد أومأ بذلك إلى جملة من الحقائق يمكن إجمالها في الآتي:

(أ) إن السياق ينقسم إلى سياق له دلالة ظاهرة وسياقٍ ليس له ذلك، وذلك قوله: «وإن لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص». فليس كل سياق دالا على ما يراد التماس معناه من سياقه. وبتعبير آخر: لا يمكن الاستعانة بالسياق دائمًا.

(ب) إن دلالة السياق لا تكمن في مجرَّد (مقال السياق) بل فيما يشتمل عليه السياق من قرائن وإفادات. ولذلك اختلفت دلالة السياق من جملة لأخرى، ومن نظم لآخر، ووقعت أولا ووسطًا وآخرًا، تبعًا لموضع القرينة أو القرائن التي تفيد في تعيين المعنى الذي يُلتمس كشفه وإظهاره بمعونة السياق. ولعل هذه الحقيقة كانت حاضرةً عند الإمام ابن دقيق العيد، حيث وجدناه يصف السياق في موضع آخر بأنه (طريق) إلى الدلالة ووسيلة للكشف عنها، فيقول: «السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه»[1].

وقد أكَّد تمام حسان هذه الحقيقة التي أدركها الإمام الشوكاني، فقال: «السياق كالطريق لا بدَّ له من معالم توضِّحه، ولا شكَّ أنَّ مباني التقسيم وما تبدو فيه من صيغ صرفية وصور شكلية، وكذلك مباني التصريف[2] مع ما تبدو به من لواصق مختلفة تقدِّم قرائن مفيدةً جدًا في توضيح منحنيات هذا الطريق. ولكن السياق -حتى مع وضوح الصيغ واللواصق- يظلُّ بحاجة إلى كثير من القرائن الأخرى التي تتضح بها العلاقات العضوية في السياق بين الكلمات»[3].

١- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام: مج٢، ج٤، ص٨٣.

٢- أراد بمباني التقسيم الاسم والصفة والفعل والضمير والخالفة والظرف والأداة. ويريد بمباني التصريف ما يشمل الشخص (المتكلم والمخاطب والغائب)، والعدد (الإفراد والتثنية والجمع)، والنوع (التذكير والتأنيث)، والتعيين (التعريف والتنكير). انظر حسان، تمام: اللغة العربية معناها ومبناها (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، ط٣، ١٩٨٥م)، ص ١٣٣، ١٣٤.

٣- حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص ١٣٤.

السياق والقرائن:

مما سبق تظهر أهمية الكشف عن القرائن لمعرفة المقصود من السياق والتماس الدلالات منه. ذلك أنَّ دلالة السياق هي مجموع المقال وما يحتويه نظمه من قرائن وإفادات وأدوات اتساق مقرونًا بالغرض الذي جاء له. فعلى الرغم من أهمية النظم في الكشف عن الدلالة السياقية تظلُّ الحاجة إلى قرائن أخرى قائمةً. فمعرفة دلالة السياق متوقفة على معرفة القرائن التي تكتنفه، وبمعرفتها تظهر دلالة السياق واضحةً جليةً، بل العلاقة بين تلك القرائن هي التي تربط بين مناحي السياق وتجعلها كلامًا واحدًا سيق لغرض معين أو أغراض معينة، حتى قالوا في تصوير الصلة بين القرينة والسياق: «ما القرينة إلاَّ السياق»[1] و«إن القرينة من السياق هي بمكان الساق للساق، في التجاور والتَّلاق»، ووصفوا القرينة بأنها «شريعة من شرائع الألفاظ»[2].

وتأسيسًا على ذلك، يمكن القول: إن موضع الدلالة في السياق هو تلك القرائن المقاليَّة والمقاميَّة التي تحتف بالخطاب وتساهم في تفسير الغرض منه، وهو ما يؤكد أيضًا صحة نعت (السياق) بوصفي (المقالي) و(المقامي)، باعتبار ما يكشف عن دلالة السياق من تلكم القرائن المقالية أو المقامية. ولا يعني هذا التقسيم للسياق البتة أن أحد طرفي السياق مستغن عن الآخر عند استخلاص إفادات السياق، بل ذلك مجرد تقسيم تعليمي يبتغى منه لفت النظر إلى كلا الجانبين عند الفحص عن دلالة السياق، والتماس قرائنه، واستخلاص إفاداته. ونزولا عند هذه الحقيقة فقد خصصنا هذا الفصل لبيان السياق في جانبه المقالي، ونؤخر الحديث عن السياق المقامي وقرائنه إلى الفصل اللاحق المخصص لدلالة المقام وقرائنه.

١- الكراعين، علم الدلالة: ص١٠٢.

٢- انظر الحارثي، دلالة السياق: ص ٨٦.

القرائن المقاليَّة:

القرينة مأخوذة من مادة (ق. ر. ن). وأصلها من الفعل (قرَن – يقرن – قرنًا). يقول ابن منظور (ت٧١١ هـ): «قرن الشيءَ بالشيء وقرَنه إليه يقرنه قرنًا: شدَّه إليه... وقرن بين الحج والعمرة: جمع بينهما... وقارن الشيءُ الشيءَ مقارنةً وقرانًا: اقترن به وصاحبَه... وقرنتُ الشيءَ بالشيء وصلتُه... والقرين المصاحبُ... والقرينة الناقةُ تُشدُّ إلى أخرى... »[١].

وقد عرَّف العلماء القرينة بتعاريف متعددة؛ فعرفها الجرجاني بأنها: «أمر يُشير إلى المطلوب»[٢]. وعرفها التهانوي (ت١١٥٨ هـ) بأنها: «الأمر الدالّ على الشيء من غير الاستعمال فيه»[٣]. وعرفها الأحمد نكِري بأنها: «الأمر الدالُّ على الشيء لا بالوضع»[٤]. فالقرينة إذًا أمر يمكن الاعتداد به في تفسير دلالة في غيره مع الإفادة فيه.

وتنقسم القرائن المقالية إلى القرائن المعنوية والقرائن اللفظية.

والقرائن المعنوية تتمثل في قرينة الإسناد التي هي محور المعنى في اللغة العربية، وفي قرينة التقييد التي تأتي على معنى أحد طرفي الإسناد بتخصيص أو بيان نسبة أو حال ووصف، وذلك كالتوابع والمفاعيل والجار والمجرور وما إليها[٥].

١– ابن منظور، لسان العرب: ج١٣، ص٣٣٥- ٣٣٧.

٢– الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري (د.م: دار الديان للتراث، د.ط، د.ت): ص٢٢٣.

٣– التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم د. رفيق العجم (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م)، ج٢، ص١٣١٥.

٤– نكِري، عبد النبي الأحمد، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ج٣، ص٤٧.

٥– انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص ١٨٦ وما بعدها. قدور، أحمد محمد: مبادئ اللسانيات (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص٢٢٩ وما بعدها.

وفي هذه القرينة يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «العادة في اللفظ أن الزيادة في الألفاظ المقيِّدة نقص من اللفظ المفرد. ولهذا يقال: الزيادة في الحد نقص من المحدود، وكلما زادت قيود اللفظ العام نقص معناه»[١]. ويمكن الاستناد إلى قرينة الإسناد في تمييز مراتب الألفاظ ومواقعها في السياق. ففي قوله تعالى: ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ﴾(البقرة: ٢٦٩) نُعرب (مَنْ) مفعولا به أولا و(الحكمة) مفعولا ثانيًا على رغم تقدمها على (من)، نظرًا لمراعاة معنى الآخذية في (من) مقابل معنى المأخوذية في (الحكمة)، وهو «اعتبار من قبيل قرينة الإسناد»[٢].

والقرائن المقالية اللفظية كثيرة، ومنها ما يأتي:

١- العلامات الإعرابية: وذلك كعلامات الرفع والنصب والجر، فإنها تعين على توضيح العلاقات السياقية بين الكلمات والعبارات الواردة في النظم. وتعد هذه القرينة من أهم القرائن المقالية اللفظية في العربية حتى قال عنها ابن فارس (ت٣٩٥ هـ): «من العلوم الجليلة التي اختصت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ. وبه يعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميِّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت، ولا تعجب من استفهام، ولا صدْرٌ من مصدر، ولا نعت من تأكيد»[٣]. وقد أدى الاختلاف في الإعراب إلى الاختلاف في استنباط الأحكام؛ فمن ذلك اختلاف الفقهاء في حكم الجنين الذي مات في بطن أمه إثر تذكيتها، بناءً على إعراب حديث: «ذكاة الجنين ذكاة أمه»[٤]،

١- ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ج٢٠، ص٤١٥.

٢- انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص١٩٤.

٣- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، الصاحبي، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت)، ص ٧٦. وانظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص ٢٠٥ - ٢٠٧.

٤- أخرجه الترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي أو الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الأطعمة، حديث (١٤٧٦)، ج٤، ص ٧٢.

فقد ضبط بعضهم (ذكاة) الثانية بالضم وضبطها بعضهم بالفتح. لذا ذهب الإمام أبو حنيفة وزفر والحسن بن زياد إلى أنَّ الجنين لا يحل بدون التذكية، وأنَّ رواية النصب تفيد التشبيه، وأصلها: (ذكاة الجنين كذكاة أمه)، وانتصاب الاسم بعد نزع الخافض معهود في اللغة. وذهب الشافعي ومحمد وأبو يوسف إلى أن ذكاة الأم ذكاة للجنين بدليل رواية الرفع[1].

٢- قرينة الرتبة: والرتبة نوعان: نوع يخل مخالفته بفهم أصل المعنى، وذلك كرتبة تقديم الجار على المجرور والموصوف على الصفة والموصول على الصلة. ونوع لا تكون مخالفته مخلة بالمعنى، بل هو رتبة في نظام اللغة لا في استعمالها، ويمكن تسميتها بالرتبة البلاغية بسبب أنها تخضع عند الاستعمال للاعتبارات البلاغية والأسلوبية، وذلك كرتبة تقديم المبتدأ على الخبر والفاعل على المفعول به والفعل على الفاعل والمفعول. فهذه الرتب هي في نظام اللغة لا في استعمالها، أما في الاستعمال فإن العرب تقدم من الألفاظ ما هو أهم في الحال، وهم أعنى بشأنه في المقال[2].

ومن المسائل التي اختلف فيها الفقهاء بناءً على اختلافهم في التقديم والتأخير اختلافهم في حديث عبد الرحمن بن سمرة إذ قال له النبي ﷺ: «إِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ، فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ وَائْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ»[3]، فقال الشافعية والمالكية: الحديث دليل على جواز التكفير قبل

١- انظر الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد عدنان درويش (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م): ج٤، ص ١٥٩، ١٦٠.

٢- انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص٢٠٧ - ٢١٠. ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق وتعليق د. علي الدخيل الله (الرياض: دار العاصمة، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج٢، ص ٧١٤ وما بعدها.

٣- أخرجه الشيخان: البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري أو الجامع الصحيح، تحقيق د.مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، كتاب الأيمان والنذور، حديث (٦٢٤٨)، ج٦، ص٢٤٤٣. مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الأيمان، حديث (١٦٥١)، ج٣، ص ١٢٧٣.

الحنث؛ لأن الأصل في الكلام عدم التقديم والتأخير، وبقاء الترتيب على حاله. وقالت الحنفية: لا كفارة قبل الحنث، والحديث فيه تقديم وتأخير، وأصله: (ائت الذي هو خير ثم كفِّر عن يمينك)، وقد يكون معتمدهم في هذا هو الترتيب المنطقي للأمور؛ لأن الحنث سبب الكفارة والكفارة نتيجة له[1].

٣- **قرينة الصيغة الصرفية:** فالصيغة قرينة يقدمها علم الصرف للنحو، وسبب ذلك أن لكل صيغة صرفية مطالبَها في السياق، فلا يستقيم السياق إلاَّ باستيفاء مطالب الصيغ الواردة فيه. فالفعل الذي يأتي على وزن (أفعَلَ – يُفعِلُ) يأتي غالبًا للتعدية، فيقتضي مفعولا في السياق، نحو (أكرمت زيدًا). والفعل الذي على وزن (فاعَلَ) أو (تفاعَلَ) يقتضي المشاركة بين عدد من الفاعلين اثنين أو أكثر، فإذا وجد فاعل واحد في الجملة فإن النفس تتشاوف وتتراءى إلى الفاعل الثاني، لتتحقق بمعنى المشاركة[2]. ومن أمثلة التوظيف الفقهي للصيغة الصرفية استدلال الحنفية بورود صيغة المفاعلة في قوله تعالى: ﴿ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ (النساء: ٤٣)، وهي صيغة تدل على المشاركة، ولا بدَّ للمشاركة من فاعلين، فبعُد أن يكون المراد بالملامسة مجرد اللمس، لأن ذلك ينقص من معنى الصيغة ويجعلها في معنى الفعل المجرد، ومجيء باب المفاعلة بمعنى فعله المجرد قليل. وكذلك استدل الشافعية بصيغة الفعل في قراءة: ﴿أو لمستم النساء﴾ على أنَّ المراد هو مجرد اللمس، لا الجماع[3].

١- انظر: ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (بيروت: دار الفكر، د.ط، د. ت): ج١، ص٣٠٧. إلكيا الهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري، أحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م): مج٢، ج٣، ص٩٢- ٩٦.

٢- انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص ٢١٠ - ٢١١. قدور، مبادئ اللسانيات: ص ٢٣٣.

٣- انظر ابن رشد، بداية المجتهد: ج١، ص٢٧- ٢٨. الكيا الهراسي، أحكام القرآن: مج٢، ج٣، ص٤٩- ٥٠.

٤- **قرينـة المطابقة :** فالكلمات ذات العلاقة المتينة والترابط القوي في الجملة العربية توثَّق صلتها بقرينة لفظية تحافظ على وشائج القربى بينها، هذه القرينة هي قرينة المطابقة. وهي التي إذا اختل الوفاء بها أصبحت أجزاء التركيب مفكَّكة العرى، وصارت الكلمات المتراصَّة في معزل عن بعضها، وأصبح المعنى عسير المنال. وتكون المطابقة في العلامة الإعرابية، والتكلم والخطاب والغيبة، والإفراد والتثنية والجمع، والتذكير والتأنيث، والتعريف والتنكير[١]. فلو حدث خلل في شيء منها اختل نظم الخطاب إلاَّ فيما تسمح به اللغة توسعًا وترخصًا، في مثل تأنيث الفعل المسند إلى جمع التكسير للرجال (قامت الرجال) وتذكير الفعل لجمع الإناث (وقال نسوة).

٥- **قرينـة الربـط:** وهي تلك العلاقات السياقية التي لولاها لكان السياق فوضى لا قرار له، وبتعبير آخر: هي ذلك التماسك الشديد –بين الأجزاء المكونة للنص– الذي تخلقه الوسائل اللغوية. وقد تسمى «قرينةَ الاتساق»[٢]. وتعود أهمية الاتساق إلى أن شرط الجملة أن تكون مفيدةً، لأن السعي إلى الإفادة هو هدف الاتصال اللغوي. لذا لا بدَّ من توفير قرائن تعمل على الاتساق بين أجزاء الجملة وتحافظ على هيكل المعنى. والجملة العربية تطول أحيانًا، فيكون بين أول الكلام وآخره شقة بعيدة لا تعي الذاكرة معها وجه انتماء مفرداته إلى نظام الجملة، فتتفكك أواصر الكلام ويدخل المعنى في غيابات الغموض أو يعوم في متاهات اللَّبس، فنحتاج إلى التماس أوجه الاتساق والربط بين أنحائه[٣]. وفي هذا يقول الإمام الشافعي: «وتبتدئ – العرب – الشيءَ من كلامها يُبِيِّنُ أوَّل لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء

١- انظر حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص ٢١١- ٢١٣. قدور، مبادئ اللسانيات: ص ٢٣٤.

٢- انظر: خطابي، محمد، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب (بيروت: المركز الثقافي العربي، د.ط، ١٩٩١م)، ص ٥، ص ١٦.

٣- انظر حسان، البيان في روائع القرآن: ص ١٠٧.

يُبيِّن آخرُ لفظها منه عن أوَّله»[1].

وقال ابن الأنباري (ت ٣٢٨ هـ): «إن كلام العرب يصحح بعضه بعضًا، ويرتبط أوله بآخره، ولا يُعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه»[2].

ويقول الدبوسي (ت٤٣٠ هـ): «الكلمة بنفسها لا تُفهم المراد إلا بنظم كلمات أخر إليها. وإذا كان كذلك لم يجز الحكم بأول الكلمة حتى ينقطع النظم بالسكوت أو الانتقال إلى ضرب آخر من الكلام»[3].

٦- قرينة التضامّ: ويعنى بها أن يستلزم أحد العنصرين النحويين عنصرًا آخر، بحيث لا يمكن أن يتصور بدون الآخر. ويبدو ذلك جليًّا في مثل استلزام الصفة للموصوف والصلة للموصول وحرف الجر للمجرور وأدوات الجزم للفعل المضارع والجملة الحالية للواو الحالية، و(كلا وكلتا) للإضافة إلى مثنى معرفة. وبجانب ذلك نجد أن عناصر أخرى لا يمكن تضامُّها معًا أبدًا، فلا يمكن أن يكون ما أضيف إليه (كلا وكلتا) جمعًا ولا مفردًا ولا منكرًا، ولا يمكن دخول الجار على الفعل ولا النواصب والجوازم على الفعل الماضي وفعل الأمر. فمعرفة ما يجب توارده معًا وما لا يجوز يُعين على فهم التركيب في الجملة العربية[4].

٧- قرينة الأداة: ويعنى بالأداة المبنى الصرفي الذي يؤدي وظيفة نحوية في التركيب. وهي إما حروف أو أسماء أو ظروف أو أفعال تشبه الحرف شبهًا معنويًّا فتعمل عمل الأداة. ولهذه الأدوات مطالب في السياق من حيث تأثيرها الإعرابي ومن حيث إنها تتضام مع ضمائم خاصة من

١- الشافعي، الرسالة: ص ٧٥.

٢- المنجد، محمد نور الدين، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م)، ص٣٦، نقلا عن ابن الأنباري، الأضداد، ص٢.

٣- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م)، ص٢٢.

٤- انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص ٢١٦- ٢٢٤. قدور، مبادئ اللسانيات: ص ٢٣٦- ٢٣٧.

اسم أو فعل، وإنها دلائل على الرتبة اللغوية، وهي كأدوات الجر بالنسبة إلى الأسماء، وأدوات نصب الفعل المضارع وجزمه، وغيرهما[1].

٨- **قرينة النغمـة :** والنغمة هي الإطار الصوتي الذي تقال به الجملة في السياق. فهناك نغمات تخص أساليب اللغة المختلفة، فللاستفهام نغمته، وللتعجب نغمته، وللإنكار نغمته، وللتوكيد والنداء نغمتهما. . .وهكذا دواليك[2]. وتتحقق النغمة بوسائل صوتية متعددة كالنبر والوقف والمد والوصل والفصل ونحوها. وهي بالنسبة للسامع كعلامات الترقيم بالنسبة للقارئ، ومن فاتته المشافهة فاتته –غالبًا– هذه القرينة[3].

يقول ابن عاشور: «تجد الكلام الذي شافه به المتكلم سامعيه أوضحَ دلالةً على مراده من الكلام الذي بلَّغه عنه مبلِّغ. وتجد الكلام المكتوب أكثرَ احتمالاتٍ من الكلام المبلَّغ بلفظه، بله المشافه به، لفقده دلالة السياق وملامح المتكلمٍ والمبلغ، وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم»[4].

ويشير الإمام الغزالي إلى تأثير الوقف في المعنى، ففي قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ۖ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾ (الأنعام: ٣) لو وقفت على (السموات) واستأنفت ما بعدها لكان له معنى يخالف ما لو وقفت على (الأرض) واستأنفت ما بعدها. كما اختلف العلماء في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ (آل عمران: ٧) بناءً على الاختلاف في موضع الوقف من الآية: (الله) أو (الراسخون)[5].

١- انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص٢٢٤- ٢٢٦. قدور، مبادئ اللسانيات: ص ٢٣٧.

٢- انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٢٦- ٢٢٨.

٣- انظر: قدور، مبادئ اللسانيات: ص ٢٣٨.

٤- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ١٣٥.

٥- انظر الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م): ج١، ص ٢٣٧.

وظيفة السياق بين التأسيس والإرشاد:

اختلف العلماء في وظيفة السياق هل هي تأسيس المعنى أو الإرشاد إليه فحسب؟ وذلك بناءً على الاختلاف في دور القرينة الاستعمالية على المعنى ومدى صدق الفكرة التي مفادها أن للكلمات اللغوية أوضاعًا أصلية قبل الاستعمال. وقد انقسم رأي العلماء في هذا إلى مذهبين اثنين؛ مذهب الجمهور القائلين بالوضع، ومذهب ابن تيمية ومن نحا منحاه من السياقيين.

وقد لخص الغزالي مذهب الجمهور في عبارة جامعة فقال: «كلُّ ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن. وعند منكري صيغة العموم والأمر يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن»[1]. فهو بهذا قد أعاد تعين قصد القرينة إلى حالة واحدة ذات شقين، كما يأتي:

(أ) أن لا تكون هناك عبارة موضوعة في اللغة تعبر عن ذلك المعنى، فيضطر المتكلم اضطرارًا إلى الاستعانة بحافات الكلام من القرائن، لإفهام المخاطب ما هو قاصد إليه من اللفظة.

(ب) أن تكون هناك عبارة موضوعة في اللغة للتعبير عن ذلك المعنى، لكن المتكلم لم يختر العبارة الصريحة وإنما لاذ بغيرها من العبارات، وعندئذ لا بدَّ من القرائن المساعدة في توجيه معنى المفردة. وبما أن اللغة واسعة وأن الإحاطة بجميع مفرداتها من قبل المتكلم أمر عصي لا يقدر عليه، وأن استحضار المفردة القاطعة في المعنى في كل ضروب الكلام أمر مستعصٍ، وأن اللغة لها طبيعة مرنة توظف المباني القليلة لأجل إفادة المعاني الكثيرة المتكاثرة؛ فإن هذه الحالة تكاد تكون عامة وتمثل كمًا واسعًا من مفردات اللغة وقت استعمالها وأدائها.

١- الغزالي، المستصفى: ج١، ص٢٣٠.

وبالتأمل يظهر لنا أن القاعدة التي ذكرها الغزالي إنما هي مبنية على أساس فكرة الوضع في الكلمات، تلك التي مفادها أن للكلمات معاني وضعيّة سبقت استعمالها في الكلام وأداءها في الجملة والنظم، والتي انبثقت منها ثنائية الحقيقة والمجاز.

وعلى الندّ من هذا التوجه يقف الإمام ابن تيمية الحراني، فهو يرى أن معنى اللفظة لا يتعين إلا بالقرائن، وأن لا وضع سابق للكلمة، وما يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظة من معنى إنما هو باعتبار عرف الاستعمال الشائع، وهو قيد وقرينة حالية. فلفظ (أسد) لا تتعين دلالته لذلك الحيوان المفترس المعروف ولا للشجاع إلا من خلال القرائن الحافة باللفظ، فإن خلا الكلام من القرائن المقالية وأطلق لفظ (الأسد) خليًّا من القرائن اللفظية فإن معناه هو الحيوان المفترس المعروف لا بدلالة اللفظة وحدها وإنما مقرونة بما شاع اللفظ له في عرف الاستعمال، وذلك قرينة. فعنده يؤسس السياق معنى التركيب، وإذا كان السياق مجمع القرائن المقالية والمقامية، فإن معنى اللفظة يكون مأخوذًا من المجموع، وحينئذ يستوي أن يكون المعنى موافقًا لما يسميه المخالفون بالوضع الأصلي أو مخالفًا له، لأن الكل مأخوذ معناه من القرائن[1].

وهكذا لن تجد لفظًا يقع في الخارج خاليًا مجردًا عن جميع القرائن السياقية الحالية والمقالية. وإذا فُرض أن تؤخذ اللفظة خاليةً عن القرائن المقالية الوجودية، فإن انتفاء القرائن الخاصة يكفي في أن يكون قرينةً على المراد منها. فعلى كل حال يكون فهمُنا لمعنى اللفظة عن طريق القرائن سواءً كانت قرائن وجودية أو قرائن عدمية[2]. ومنه نفهم أن ابن تيمية يرى أن استحضار القرائن متعين في تفسير كل لفظ تلفَّظ به لافظ أو تكلم به متكلم،

١- انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ج٢٠، ص٤١٢.

٢- انظر المصدر السابق: ج٢٠، ص ٤١٢- ٤١٣.

وهو بهذا يخالف تمام المخالفة مذهب الجمهور القائل: إن القرينة لا تتعيَّن إلاَّ عندما لا تكون هناك عبارة موضوعة في اللغة تعبر عن ذلك المعنى أو تكون هناك عبارة موضوعة، لكن يستخدم غيرها. ويمكن أن نلخص الفرق بين الوجهتين بأن الجمهور يقصرون وظيفة القرينة على الإرشاد، بينما يصفها ابن تيمية بأنها تأسيسية لا معنى للفظة دونها.

ويرى الشاطبي أن للفظة معنى وضعيًا، لكن معناها لا يتعين في التركيب إلاَّ بالقرينة، فإن لم تتقاضه القرائن كان الوضع الأصلي هو الملاذ، فهو بذلك أعطى القرينة دور التأسيس في التركيب، دون أن يجعلها مؤسسًا لأصل معنى المفردة ولا أن ينفي الأوضاع الأصلية للكلمات[1]. وحسنًا فعل، فكما يقول الدكتور طاهر حمودة: «إنه من المغالاة القول بأن الألفاظ لا معنى لها ولا قيمة خارج السياق، وهو قول الغلاة من السياقيين المحدثين. والأصح أن لها دلالات محتملة لصنوف من المعاني لا تتحدد ولا تتضح إلا في السياق»[2].

وأيًا ما كان دور السياق فإنهم اتفقوا على أن «السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه. وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه»[3]، كما قال الإمام ابن دقيق العيد. ويقول الإمام ابن القيم: «السياق يُرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهذا من أعظم القرائن الدالَّة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴾ (الدخان: ٤٩)؛ كيف تجد سياقه يدلّ على أنه الذليل

١- انظر: الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص ٢٣٩- ٢٤٥.

٢- حمودة، طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين (الإسكندرية: الدار الجامعية، د.ط، د.ت)، ص ٢١٥.

٣- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام: مج٢، ج٤، ص٨٣.

الحقير؟!»[1]. فسياق الكلام «حارس من الفهم المخطئ»[2]، كما عبر ابن عاشور.

ومن أمثلة الاسترشاد بدلالة السياق قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا۟ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٢٣)، حيث فسر العلماء كلمة (أنى) فيها بمعنى «كيف»، والمعنى: بأي وجه شئتم من وجوه الإتيان، وصرفوها عن معنى «أين» و «متى»، مستدلين بدلالة السياق، وهو لفظ (حرثكم)، فإن إتيان النساء في غير موضع التناسل لا يوافق كون النساء حرثًا لأزواجهن، وكذلك ما سبق الآيــة من قــوله: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، فـإن السياق يقتضي أن يكون الغرض إباحة ما عدا محالَّ الأذى، والمراد تعميم الإباحة في الأحوال لا المحالِّ، فيكون المراد قصرَ الاتصال بالمرأة على الموضع الذي هو طريق النسل، وإباحة إتيانها على أي وجه من وجوه الإتيان لذلك الموضع المأتيّ. وفي ذلك يقول الشافعي: «وبيِّنٌ أن موضع الحرث موضع الولد، وأن الله عز وجل أباح الإتيان فيه إلا في وقت المحيض. وإباحة الإتيان في موضع الحرث يُشبه أن يكون تحريمَ إتيانٍ في غيره»[3].

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ﴾ (النحل: ٦٨- ٦٩)؛ ذكر القرطبي (ت٦٧١ هـ) أقوالا في توجيه مرجع الضمير في قوله: (فيه شفاء)،

١- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد (دمشق: دار الفكر، د.ط، د.ت): مج٢، ج٤، ص ٩.

٢- ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج ١، ص ٨٣.

٣- الشافعي، محمد بن إدريس، أحكام القرآن، جمعه الإمام أبو بكر البيهقي، تحقيق محمد زاهد الكوثري (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م)، ج١، ص١٩٤. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٣هـ)، ج ٥، ص ٩٤.

فالجمهور على أن الضمير يعود إلى العسل، وروي عن ابن عباس (ت ٦٨هـ) والحسن البصري (ت ١٢١هـ) ومجاهد (ت ١٠٤هـ) وجماعة أنهم يرون عوده إلى (الكتاب) في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل: ٦٤). ثم يذكر ترجيح الإمام ابن العربي (ت٥٤٣ هـ) للرأي الأول، معتمدًا في ذلك على دلالة السياق الأقرب، يقول: «قال القاضي أبو بكر ابن العربي: من قال: إنَّه القرآن بعيد؛ ما أراه يصحّ، ولو صحَّ نقلا لم يصحَّ عقلا، فإنَّ مساق الكلام كلَّه للعسل، ليس للقرآن فيه ذكر»[١].

ومما خُصَّ عمومه بدلالة السياق قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣٧)، فقد دلّ ظاهر الآية على أن من دخل النار لم يخرج منها، من غير تخصيص. وقد ذكر الإمام الطبري (ت٣١٠ هـ) في تفسيره أن نافع بن الأزرق (ت٦٥ هـ) تمسك بظاهر الآية وفهم أن كل من دخل النار لم يخرج منها، ومنهم مرتكبو الكبائر، وقد رد عليه ابن عباس رضي الله عنه هذا الزعم، ورده إلى سياق الآية، وبيَّن له أن الخلود في النار خاص بالكفار. يروي الطبري بسنده عن عكرمة أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس رضي الله عنه: يا أعمى البصر أعمى القلب، تزعم أن قومًا يخرجون من النار وقد قال الله عز وجل: ﴿ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ﴾ ؟! فقال ابن عباس: ويحك، اقرأ ما فوقها، هذه للكفار»[٢]. وأراد ابن عباس بقوله: «ما فوقها» سباق الآية، وهو قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُوا۟ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣٦).

١- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت)، مج٥، ج١٠، ص٩٠. انظر محمد إقبال عروي، الوظيفة الترجيحية للسياق: ص ٩.

٢- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤٠٥هـ): ج٦، ص٢٢٨.

السياق وتعيين المعنى:

اختلف العلماء في أنه: إذا عيَّن السياق معنى من المعاني المحتملة أو رجح وجهًا من التفسير على وجوه أخرى محتملة في النص؛ هل يتعيَّن الأخذ به واطراح غيره أو يجوز اعتبار ما لم يرجحه السياق في أصل المعنى بجانب الدلالة المترجحة بالسياق؟.

لقد وقف العلماء من هذا الإشكال موقفين، فهناك اتجاه يرى الترجيح حتمًا مقضيًا وسبيلا لتفسير النص لا فكاك عنها، واتجاه آخر يرى الجمع بين الاحتمالات أمكنَ في التفسير، وأكثرَ إحاطةً بالنص ومراميه، وأكثر إعمالا لطاقاته الدلالية. فبناءً على الاتجاه الأول لا بدَّ للمفسر أن يصل إلى فهم واحد هو أرجح من غيره، وذلك حفاظًا على المعنى المحدد للنص، وهو اتجاه عامة المفسرين والأصوليين والبلاغيين. وبناءً على الاتجاه الثاني يستشرف المفسر كل الاحتمالات الدلالية ويحاول أن يجمع بينها وسعه، فإن استطاع الجمع فهو أولى، وإن لم يستطع ذلك فلا أقلَّ من أن ذلك يمهد له السبيل لمطالعة قراءات جديدة في النص أو الاطلاع على آفاق النص الدلالية وسرِّه البياني. ويميل الإمام الزركشي إلى الاتجاه الأول عازيًا إياه إلى صنيع الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) في الكشاف، فيقول: «ليكُن محطّ نظر المفسّر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي، لثبوت التجوز. ولهذا ترى صاحب الكشاف يجعل الذي سيق له الكلام معتَمَدًا حتى كأنَّ غيرَه مطروح»[١].

وقد تزعَّم الاتجاه الثاني الإمام الشافعي قديمًا، وتبعه في ذلك جماعة من العلماء الأصوليين والبلاغيين، ودعا إليه ابن عاشور حديثًا، ولعلَّ مسألة «الجمع بين الحقيقة والمجاز» و«عموم اللفظ المشترك» من أهم المسائل التي أبرزت هاتين الوجهتين في الدراسات الأصولية. ووجه اتصالها بالسياق

١- الزركشي، البرهان: ج١، ص٣٩٤.

كون اللفظة الواحدة في السياق الواحد محمولة على معنيين متغايرين، ما يوحي بأن وظيفة السياق ترجيحية لا تعيينية عند القائلين بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز وعموم اللفظ المشترك. فالإمام الشافعي – كما اشتهر عنه – يرى جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في سياق واحد، وخالفه الجمهور. فحمل الشافعي الملامسة في آية التيمم على حقيقتها ومجازها، وقال بنقض الوضوء من اللمس باليد كالجماع[1].

كما يرى هو وجماعة من الأصوليين جواز تعميم اللفظ المشترك في سياق واحد، ونسب الشوكاني هذا الرأي إلى الجمهور. ومثاله حمل الشافعي لفظة (إلى) في الأمر بغسل اليدين إلى المرفقين في آية الوضوء على الاشتراك بين إدخال الغاية في المأمور به وعدم الإدخال، ما يعني أن السياق عنده لم يقصر معنى (إلى) في أحد المعنيين على وجه التعيين[2].

ولا ريب أن رأي الشافعي هذا يتماشى مع ما ذكره في البيان من أنه يجيء من وجوه لا من وجه واحد، شريطة أن يجمع بين هذه الوجوه جامع، ولا يخرج عن معهود المخاطبين بالنص، ولا شك أنه يجوز أن يكون بين الحقيقة والمجاز وبين معاني المشترك بغير التضاد وجه جامع، ويكون ذلك الجامع مستساغًا لو عُرض على معهود العرب المخاطبين بالنص.

ويقول الشيخ ابن عاشور: القرآن لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان جديرًا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة. «فمختلف المحامل التي

١- انظر: ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ج١، ص٢٦٥. السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، المحرر في أصول الفقه، تخريج وتعليق صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م)، ج١، ص ١٢٩.

٢- انظر ابن السبكي، الإبهاج: ج١، ص٢٥٥ وما بعدها. البدخشي، محمد بن الحسن، مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول (بيروت: دار الباز، ط١، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ج١، ص ٣١٣- ٣٢٤. الشوكاني، إرشاد الفحول: ص ٤٦ - ٤٨.

تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته من اشتراك وحقيقة ومجاز وصريح وكناية وبديع ووصل ووقف إذا لم تُفضِ إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها»[١]. ويخلص إلى أن الذي يجب اعتماده هو حمل المشترك على ما يحتمله من المعاني، سواءٌ في ذلك اللفظ المفرد، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات، سواءً كانت المعاني حقيقية أو مجازية، محضةً أو مختلفةً، «وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض... بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيَع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية»[٢]. ولكنه ذكر أخيرًا أن ذلك «من أساليب القرآن المنفرد بها، لتكثر معاني الكلام مع الإيجاز»[٣]، أي: إنه خاصة القرآن وحده، وليس ذلك لكلام العرب على وجه العموم.

ويظهر أن كلا الاتجاهين يتفقان على أن النص لا يمكن تفسيره بما يأباه السياق، ولا يُحمل على معنىً ولا تستخرج منه دلالة على حكم إذا كان السياق مستعصيًا عليه، أما إذا كان المعنى مما يحتمله السياق أو يشير إليه فإنه يجوز المصير إليه إذا لم يعارضه ما هو أولى منه، سواء ورد ذلك المعارض في سياقه أو في دليل آخر. وإنما الخلاف في الجمع بين الاحتمالات الممكنة في النص في سياق واحد من غير ترجيح لمعنى من المعاني، فأجازه بعضهم، وأنكره الآخرون. ويميل بعض الدارسين المعاصرين إلى الترجيح، لأن السياق هو الفاصل بين المعاني، فإذا رجح معنىً من المعاني لزم الأخذ به وطرح غيره وإن كان محتملا، وهذا يعني أنه يلزم الأخذ بالمعنى الأوفق بالسياق واطراح ما دونه. وممن تبنى هذا الرأي حديثًا الشيخ يوسف

١- ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١، ص ٩٥.

٢- المصدر السابق: ج١، ص٩٧، ٩٨.

٣- المصدر السابق: ج١، ص١٢٣، نقل بتصرف.

القرضاوي[١] وتمام حسان[٢] ومحمد إقبال عروي[٣]. ويؤيد الشاطبي هذا المنحى، ويرى أن أي تفسير بني على توسيع المعاني دون ترجيح معنى من المعاني فهو لا يعتبر به في خلاف الرأي، ولا يخرم صحة الإجماع، فيقول: «من الخلاف ما لا يعتد به في الخلاف، وهو ضربان: أحدهما؛ ما كان من الأقوال خطًا مخالفًا لمقطوع به في الشريعة... والثاني؛ ما كان ظاهره الخلاف وليس في الحقيقة كذلك»، وذكر من أمثلة ذلك: «أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسر الواحد على أوجه من الاحتمالات، ويبني على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافًا في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة. فهذا ليس بمستقر خلافًا؛ إذ الخلاف مبني على التزام كل قائل احتمالا يعضده بدليل يرجحه على غيره من الاحتمالات حتى يبني عليه»[٤]. ومعلوم أن عدم الاعتبار بالرأي في الخلاف يستلزم -من حيث المنطق- التزام المعنى الأوفق بالسياق والراجح بالدليل، وعدم بناء المعنى على طريقة التوسيع في التفسير.

١- انظر: القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ص ٢٣٨، ص ٢٤٢.

٢- انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها: ص ١٦٥.

٣- انظر: عروي، الوظيفة الترجيحية للسياق: ص ١٦.

٤- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٤، ص ٥٦٩- ٥٧٣.



الفصل الثالث

مراعــاة مقــام الخطــاب

تحدَّث الجاحظ (ت٢٥٥ هـ) قديمًا عن أصناف الدلالات فقال: «جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياءَ لا تنقص ولا تزيد، أوَّلها اللفظ ثمَّ الإشارة ثمَّ العقد ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبةً، والنصبة هي الحال الدالَّة التي تقوم مقام الأصناف، ولا تقصِّر عن تلك الدلالات»[١].

وصوَّر ابن جني (ت٣٩٢ هـ) دلالة المقام تصويرًا دقيقًا، فشبَّهها بالحلف على الشيء، فكما أن الإنسان إذا أقسم أكَّد للمخاطبين ما في نفسه، بحيث لا يتبادر بعد القسم إلاَّ المعنى الذي يفهمه المخاطبون، فكذلك قرائن الأحوال تؤكد للسامعين المعنى الذي فهموه ووعَوه وعقلوه، ولذلك وصف القرائن المقاميَّة بـ«القرائن الحالفة على ما في النفوس». يقول ابن جني وهو يبين كيفية التوصل إلى إدراك ما أرادته العرب الأوائل من خطابهم: «والذي يدلُّ على أنَّهم قد أحسّوا ما أحسسنا، وأرادوا وقصدوا ما نسبنا إليهم من إرادته وقصده شيئان، أحدهما: حاضر معنا، والآخر غائب عنا، إلاَّ أنه مع أدنى تأمل في حكم الحاضر معنا. فالغائب ما كانت الجماعة من علمائنا تشاهده من أحوال العرب ووجوهها، وتُضطَرُّ إلى معرفته من أغراضها وقصودها، من استخفافها شيئًا أو استثقاله، وتقبله أو إنكاره، والأنس به أو الاستيحاش منه، والرضا به أو التعجب من قائله، وغير ذلك من الأحوال الشاهدة بالقصود، بل الحالفة على ما في النفوس»[٢].

ويضرب مثلا لذلك بقول العرب: (رفع عقيرتَه) إذا رفع صوته، ولو رجعنا إلى مادة (ع. ق. ر) والتمسنا معناها اللغوي لبعد أن يكون بمعنى (الصوت)، لكن لهذا المقال قصة، وهي أن رجلا قُطعتْ إحدى رجليه

١- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، ج١، ص ٧٦.

٢- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ط، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م)، ج١، ص ٢٤٥.

فرفعها ووضعها على الأخرى، ثم نادى وصرخ بأعلى صوته، ومن ذلك قال الناس: رفع عقيرته، ويعنون بذلك ما لابَسَ قطع الرجل من الصراخ ورفع الصوت. فالعقيرة هي الرجل المقطوعة، ورفعها رفع الصوت عند عقرها، ثم انتزع الكلام من هذه الخصوصية للدلالة على مطلق رفع الصوت، ولو لم يوجد عقر[1].

ويؤكد ضرورة استحضار المقام للدلالة على معنى المقال فيقول: «... وليت شعري إذا شاهد الخليل (ت١٦٥ هـ) وسيبويه (ت١٨٠ هـ) ومن في الطبقة والوقت من علماء البلدين وجوه العرب فيما تتعاطاه من كلامها، وتقصد له من أغراضها، ألا تستفيد بتلك المشاهدة وذلك الحضور ما لا تؤديه الحكايات، ولا تضبطه الروايات، فتُضطرَّ إلى قصود العرب وغوامس ما في أنفسها، حتى لو حلف منهم حالف على غرض دلَّته عليه إشارة لا عبارة لكان عند نفسه وعند جميع من يحضر حاله صادقًا فيه، غير متَّهَم الرأي والنحيزة والعقل»[2].

ولذلك لا بدَّ في تفسير دلالة النص والغرض المسوق لإفادته من استحضار القرائن المقامية الحافة به سواءٌ على مستوى الخطاب نفسه، أو على مستوى المخاطِب أو المخاطَب، أو الجميع. والاقتصار على مقال النص لا يعدو أن يوصلنا إلى المعنى الظاهر، وهو ما يسمى «معنى ظاهر النص» أو «المعنى الحرفي»، أما المعنى الحقيقي الذي يشير إلى مغزى الكلام ولبابه ومقصده فلا يوصَل إليه -في كثير من الأحايين- إلاَّ بمعرفة المقام. فالمقام هو المحور الذي تتمثل فيه الصلة بين الجانب الداخلي اللغوي من النص والجانب الخارجي غير اللغوي منه، فاستجلاء المعنى على مستوى المقال فقط يجعلنا في عزلة عن كل ما يكتنف النص، و كلِّ ما يحيط به من القرائن الحالية

١- انظر: المصدر السابق: ج١، ص ٢٤٨.

٢- المصدر السابق: ج١، ص٢٤٨. وانظر عبد الكريم، الدلالة اللغوية: ص١٦٣، ١٦٤.

(المقامية) ذات الإفادة في تجلية المعاني، واستقاء الدلالات[1].

تعريف المقام:

المقام في اللغة إن كان بفتح الميم فبمعنى مكان القيام، وإن كان بضمها فهو مكان الإقامة أو هو الإقامة[2]. واصطلاحًا عرفه الكفوي بأنه: «الأمر الداعي إلى إيراد الكلام على وجه مخصوص وكيفية معينة»[3]. وقال التهانوي: «هو الأمر الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص. أي: الأمر الداعي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدى به أصل المعنى خصوصيَّةٌ مَّا هي المسماة بمقتضى الحال»[4]، و«مقتضى الحال هو الخصوصيَّات والصفات القائمة بالكلام»[5]. واستطرد قائلا: «والمقام مرادف للحال. وقيل: متقاربا المفهوم»[6]. وعند الفريق الثاني يكون «التغاير بينهما بالاعتبار، فإن الأمر الداعي مقامٌ باعتبار توهم كونه محلا لورود الكلام فيه على خصوصية، وحالٌ باعتبار توهم كونه زمانًا له»[7].

القرائن المقاميَّة:

القرائن المقاميَّة كثيرة، ومن صورها:

١- قرينة الحال والبساط: والحال هي الأمر الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص، كالحاجة إلى التوكيد في الكلام المؤكد بسبب من إنكار المخاطب أو جهله أو ذهوله أو بقصد إهانته وتحقيره. فمن يقول لرجل مشيرًا إلى والده: «إن هذا أبوك» وهو عارف بذلك، إنما يريد زجره أو إهانته

١- انظر: حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص ٣٣٧، ٣٣٨.

٢- انظر: الكفوي، الكليات: ص ٣٧٤.

٣- المصدر السابق.

٤- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: ج٢، ص٣٦٤.

٥- انظر: المصدر السابق.

٦- المصدر السابق، ج٥، ص١٢٢٨.

٧- المصدر السابق، ج٢، ص٣٦٥؛ انظر الكفوي، الكليات، ص٣٧٤.

أو غير ذلك بحسب خصوصية تلك الحال[١]. والبساط هو الحال التي خرج فيها الكلام، ويكثر استخدامه في السبب الذي يحمِل على اليمين[٢].

٢- الغرض الذي يفيده النص في جزء من أجزائه أو في اقتران بعضه ببعض، أو الغرض الذي يفيده النص بجملته، وهو ما يسميه بعض المعاصرين بمقام المقال[٣]، ويقول السكاكي (ت٦٢٦ هـ) فيه: «... لكل كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام»[٤]. فمن الأسباب التي تمكننا من الوصول إلى مقام النص الخطاب نفسه، سباقه وسياقه، مبدؤه ومنتهاه، فالخطاب في نفسه قد يحمل مقامه، وكثيرًا ما يقتصر البلاغيون على السياق المقالي لمعرفة مقتضى الحال، فإذا ورد الخطاب من غير توكيد سموه خطابًا ابتدائيًا بتقدير أن المخاطَب خالي الذهن من الحكم، وإذا ازداد التوكيد خرج من كونه خطابًا ابتدائيًا إلى خطاب قصد به التوكيد ويسمونه خطابًا طلبيًا إن قدروا المخاطب مترددًا في الحكم طالبًا للوصول إلى المعرفة المتيقنة، ويسمونه خطابًا إنكاريًا إذا ازدادت التأكيدات وقدروا المخاطب منكرًا للحكم الذي تضمنه الخطاب[٥]، وهكذا ينظرون إلى النص وكلما ازداد التوكيد فيه قدروا أن المخاطب كان جاحدًا أو غبيًا أو متجاهلا أو أن للخطاب أهمية تقتضي توكيده، وكل هذا قد يستخرجونه من الخطاب

١- انظر الجرجاني، التعريفات: ص٥١. نكري، دستور العلماء: ج٣، ص ٢١٦. القزويني، محمد بن عبد الرحمن الخطيب، الإيضاح، تعليق د. محمد عبد المنعم الخفاجي (القاهرة: المكتبة الأزهرية، ط٣، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م)، ص٤٢- ٤٣.

٢- انظر: القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات المصرية، د.ط، ١٩٦٧م)، ص ٢٣٨- ٢٣٩، من تعليقات الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.

٣- انظر: خدادة، النقد والسياق، ص ١١٣.

٤- السكاكي، يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م)، ص ٨٠.

٥- انظر المصدر السابق، ص ٨١ وما بعدها. الجارم، علي وزميله: البلاغة الواضحة (القاهرة: دار المعارف، د. ط، د.ت)، ص ١٥٥- ١٥٦. الفرخ، محمد زرقان: الواضح في البلاغة العربية (د. م: د. د، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م)، ص ١٤، ١٥.

ذاته، من غير استعانة بنقل مقام خارج الخطاب، ومن ذلك أكثر الأوامر والنواهي التي صرفت عن ظواهرها إلى قصد الإرشاد أو التوبيخ أو التهكم أو التحقير أو التهديد وما إليها، فإنهم يقولون فيها: هذا مقام الإرشاد أو التوبيخ أو الامتنان أو التهكم والإهانة أو التهديد، وكثير منها دل عليه سياق الكلام وسباقه، فلو نظرنا إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩) لوجدنا أن العلماء حملوا الأمر على معنى الإهانة، بمعنى (ذق إنك أنت المهان الحقير)، ووصفوا مقام الخطاب بأنه مقام الإهانة، ولو بحثت عن الأمر المظهر لهذا المقام لما وجدت إلاَّ الخطاب نفسه، فقد سبق ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ شَجَرَتَ ٱلزَّقُّومِ ﴿٤٣﴾ طَعَامُ ٱلْأَثِيمِ ﴿٤٤﴾ كَٱلْمُهْلِ يَغْلِى فِى ٱلْبُطُونِ ﴿٤٥﴾ كَغَلْىِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٦﴾ خُذُوهُ فَٱعْتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صُبُّوا۟ فَوْقَ رَأْسِهِۦ مِنْ عَذَابِ ٱلْحَمِيمِ﴾ (الدخان: ٤٣- ٤٨) ولحقه قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا مَا كُنتُم بِهِۦ تَمْتَرُونَ﴾ (الدخان: ٥٠)، فالخطاب نفسه أبان عن الحال التي خرج عليها والمقام الذي ورد فيه، وهو الإهانة لا الإكرام. ولعل هذا هو مراد السكاكي من قوله: «ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام»[1].

٣- سبب النزول والورود: ويُعنى به الواقعة الخاصة، أو السؤال الخاص، التي كانت سببًا لإيراد الخطاب، وفي هذا الشأن يقول الشاطبي: «إن الغفلة عن أسباب التنزيل تؤدي إلى الخروج عن المقصود بالآيات... هذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل، بحيث لو فُقد ذكر السبب لم يُعرف من المنزَّل معناه على الخصوص، دون تطرق الاحتمالات، وتوجه الإشكالات»[2].

٤- العادات الاجتماعية السائدة في القول والعمل: وهي ما يعبر عنه الأصوليون بقولهم: معهود العرب في لسانها ومجاري عاداتها حالة التنزيل.

١- السكاكي، مفتاح العلوم: ص٨٠.

٢- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص٣١٣.

وفيها يقول الإمام الشاطبي: «معنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال... ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثمة سبب خاص»[١]. ويقول الإمام ابن تيمية الحراني: «الواجب أن يعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول ﷺ عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك...ولا يجوز أن يُحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه»[٢].

فتعيين الحالة المقامية التي توجَّه دلالة النص إليها أمر لازم في الفهم والتفسير، باعتبار أنها تساعد على تحديد الدلالة المركزية في النص، ذلك أن الألفاظ تتعرض للتغيرات الدلالية بالتقييد والتخصيص والتعميم والاشتراك وغيرها، بتغير ظروف تداولها واستعمالها، فلفظة (سيارة) في سورة يوسف أريد بها قافلة مارة، وفي زماننا هذا تطلق على الآلة المعروفة في وسائل النقل الحديثة. فلو فتح النص أمام التداولات المختلفة لضاق بالمعنى المراد، وتعطل عن الفائدة المرتجاة في كثير من الأحيان. وهذا يعني ضرورة تحديد من توجه الخطاب الشرعي إليهم التوجه الأول المباشر، وجعل مستواهم في الفهم والإدراك مستقرَّ المعنى المركزي للنص ومستودعه، ومرجعًا لجميع الأفهام والتفسيرات التي يمكن أن تستجدّ باستجداد أدوات الفهم والتفسير أو الاستكشافات التي تتعلق بالمضامين الكونية والحقائق العلمية التي تعرضت لها النصوص، وأدلت فيها بدلوها، بحيث لا نحصر النص في وجه واحد، ولا نفتحه على كل المعاني، بل نراعي في الفهم مستوى المخاطبين به لنؤسس في ضوئه حدود النص وطاقاته الدلالية ومركز المعنى فيه، ثم نفتح النص على كل فهم وتفسير جديد يراعي ذلك الأساس من

١- المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص٣١١- ٣١٤.

٢- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، الإيمان، تصحيح وتعليق د. محمد خليل هراس (د.م: د.ط، د.ت): ص٩١، ص ١٠٠.

المعنى، فلا يسقطه، ولا يقصر عنه، ولا يتجاوزه.

٥- التشريعات السابقة: فكون التشريع الإسلامي متدرجًا يقتضي أن يكون فهم التشريع اللاحق نازلا على فهم التشريع السابق، باعتبار السابق مقامًا للاحق، وذلك لأن التشريعين صدرا من الشارع الواحد، فيكون التشريع السابق وصفًا للشارع، وبه أيضًا يصبح الخطاب السابق مقامًا للخطاب اللاحق وللمكلف؛ لأن المكلف تلقى التشريع السابق وهو يعلم أنه مكلف به. فأصبح الخطاب السابق مقامًا للخطاب اللاحق باعتبار الشارع والخطاب نفسه والمكلفين جميعًا، لأن الشارع يصدر في تشريعه اللاحق موصوفًا بتشريعه السابق، والمكلف يتلقى الخطاب اللاحق موصوفًا بالتكليف بالخطاب السابق. وقد نبه الشاطبي على هذا فقال: «المدني من السور ينبغي أن يكون منزّلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلاَّ لم يصحَّ. والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دلَّ على ذلك الاستقراء. وذلك إنما يكون ببيان مجمل، أو تخصيص عموم، أو تقييد مطلق، أو تفصيل ما لم يُفصَّل، أو تكميل ما لم يظهر تكميله»[1].

٦- أوصاف محل الخطاب في الواقع: وهو ما يسميه الأصوليون حال محل الخطاب، وقد سماها الجاحظ بـ«دلالة النصبة والحال» وعرفها بقوله: «هي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السماوات والأرض، وفي كل صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالةً التي في الحيوان الناطق... ومتى دلَّ الشيء على معنىً فقد أخبر عنه وإن كان صامتًا، وأشار إليه وإن كان ساكتًا»[2]. وهذا ما عبر عنه الشاطبي بـ«المخبَر عنه والمُخبَر به ونفس الإخبار» حيث يقول: «إن كل خبر يقتضي أمورًا خادمةً

١- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص ٣٦٨- ٣٦٩.

٢- الجاحظ، البيان والتبيين: ج١، ص ٨١- ٨٢.

لذلك الإخبار بحسب المخبِر والمخبَر عنه والمخبَر به ونفس الإخبار، في الحال والمساق ونوع الأسلوب... »[1]. فهناك صلة بين كل من الخطاب والمخاطِب والمخبر عنه والمخبر به لا يمكن فهم مساق النص بدونها، وبها تتبين حال الخطاب ومقامه. وتزداد أهميَّة الإدراك بهذه الحقيقة في فهم مساق النص الشرعي الذي جاء لتحقيق المصالح ودرء المفاسد، فبإدراك أوصاف الأمور يمكن التحقق بمعرفة مراتب الأحكام، ومراتب المقاصد التي وراءها، وسلَّم أولويات الأحكام، فلا تكون الأوامر والنواهي على درجة واحدة في التكليف، ولا المقاصد التابعة كالمقاصد الأصلية، والجزئية كالكلية، والخاصة كالعامة. ولذا قال الشاطبي: «الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تُعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضًا. بل نقول: كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزأة... وعلى هذا المساق يجري التفريق بين البول في الماء الدائم وصبه من الإناء فيه»[2].

٧- عادات المتكلم والمخاطب وصفاتهما وأحوالهما: وفيها يقول الإمام ابن تيمية: «حال المتكلم والمستمع لا بدَّ من اعتباره في جميع الكلام، فإنه إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف، لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه، واللفظ إنما يدل إذا عُرفت لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه»[3]. ويدخل فيها مقامات النبي ﷺ التي تحدث عنها العلماء من مقام الفتوى والرسالة، ومقام

١- الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص ٣٧٧- ٣٧٨.

٢- المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص١٤٠، ١٤١. وانظر أيضًا: مج٢، ج٣، ص ١٨٧، ١٨٨.

٣- ابن تيمية، الإيمان: ص ٩٩.

القضاء، ومقام الإمامة والسياسة، ومقام البشرية المحضة، فإن الاختلاف في تقدير هذه المقامات يؤثر حتمًا في الاختلاف في تفسير نصوصه، وقد تحدث الأصوليون عنها تفصيلا فلا حاجة للتفصيل فيها هاهنا[١].

فبيت القصيد: أن ثمة تصرفات نبوية يتفق العلماء بشأن مقام صدورها منه، وثمة تصرفات أخرى يختلفون في شأنها، مما يؤدي إلى اختلاف أفهامهم للأحكام المترتبة عليها، نظرًا لاختلافهم في تفسير مساق الخطاب أو محمل التصرف الصادر عنه ﷺ. فقد اتفق العلماء على أن الإقطاع وإقامة الحدود وإرسال الجيوش ونحوها تصرف منه ﷺ بالإمامة، وأن إلزام أداء الديون وتسليم السلع والأثمان وفسخ الأنكحة والنظر في دعاوى الأقوال وأحكام الأبدان وما شاكلها تصرف منه ﷺ بالقضاء. واتفقوا على أن إبلاغ الصلوات وإقامتها وإقامة المناسك والشعائر الدينية ونحوها تصرف منه ﷺ بالفتيا والتبليغ[٢]. لكن هناك مسائل يختلفون بشأنها، وكثيرًا ما يكون اختلافهم لتردد الأمر بين حمل التصرف على التبليغ أو الإمامة، وحمله على القضاء أو الفتيا، أو لاختلافهم في كون التصرف صدر في مقام التشريع أو في مقام الجبلة الإنسانية المشتركة بين بني الإنسان عامة.

فمن المسائل التي اختلفوا فيها بناءً على تردد التصرف بين التبليغ والإمامة اختلافهم في محمل قوله ﷺ: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له»[٣].

١- انظر: القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، تصحيح خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م): ج ١، ص ٣٥٧ وما بعدها. ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ١٤١ وما بعدها.

٢- انظر القرافي، الإحكام، ص٩٦- ٩٧. القرافي، الفروق: ج١، ص٣٥٧.

٣- أخرجه مالك وأبو داود مرفوعًا، وأخرجه البخاري تعليقًا وموقوفًا على عمر. البخاري، صحيح البخاري أو الجامع الصحيح، باب المزارعة، حديث (٢٢١٠)، ج٢، ص٨٢٣؛ مالك، أبو عبد الله ابن أنس الأصبحي، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، كتاب الأقضية، حديث (١٤٢٤)، ج٢، ص٧٤٣؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (دمشق: دار الفكر، د.ط، د.ت)، كتاب الخراج والإمارة والفيء، حديث (٣٠٧٣)، ج٣، ص١٧٨.

فقد ذهب أبو حنيفة (ت١٥٠هـ) إلى أن هذا تصرف منه ﷺ بالإمامة. وذهب مالك (ت ١٧٩ هـ)، والشافعي وأبو يوسف (ت١٨٢ هـ)، ومحمد بن الحسن (ت١٨٩ هـ)، وأحمد بن حنبل (ت٢٤١ هـ) إلى أنه تصرف بالتبليغ، وبناءً على هذا يرى أبو حنيفة أن أحدًا لا يجوز له إحياء أرض إلا بإذن الإمام. ويرى الإمام الشافعي أن الإحياء لا يتوقف على إذن الإمام، وأن ذلك إباحة كالاحتطاب والاحتشاش، وإلى هذا ذهبت المالكية غير أنهم استثنوا من ذلك الأرض القريبة من العمران، فلا تملك عندهم بالإحياء إلاَّ بعد إذن الإمام[١]. قال الشافعي في الأم: «لا أبالي أعطاه إياه السلطان أو لم يعطه، لأن النبي ﷺ أعطاه، وإعطاء النبي أحقُّ أن يتم لمن أعطاه من عطاء السلطان»[٢].

وكذلك الشأن في قوله ﷺ: «من قتل قتيلا فله سلبه»[٣]. فقد ذهب الإمام أبو حنيفة ومالك وسفيان الثوري (ت١٦١ هـ) وأحمد في رواية إلى أنه تصرف منه ﷺ بالإمامة، حتى قال مالك: «لم يبلغني أن ذلك كان إلا في يوم حنين... وإنما هذا إلى الإمام يجتهد فيه»[٤]. وعليه فإن أحدًا لا يجوز له أن يختص بسلب إلا بإذن الإمام في ذلك قبل الحرب. وقال الشافعي والأوزاعي (١٥٧ هـ) وأبو ثور (ت٢٤٠ هـ) وأحمد في رواية: القاتل يستحق

١- انظر: القرافي، الفروق: ج١، ص٣٥٩. القرافي، الإحكام: ص ٩٨- ٩٩. ابن قدامة، عبد الله ابن أحمد المقدسي، المغني (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ط، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ج٥، ص٥٦٣. الكاساني، بدائع الصنائع: ج ٥، ص ٢٨٤، وج٦، ص٨٧.

٢- الشافعي، الأم: ج٧، ص٢٣٠.

٣- أخرجه الترمذي بهذا اللفظ، وأخرجه البخاري ومسلم وأبو داود بلفظ: «من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه». البخاري، صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، حديث (٢٩٧٣)، ج٣، ص١١٤٤. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، حديث (١٧٥١)، ج٣، ص١٣٧١. أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، حديث (٢٧١٧)، ج٣، ص٧٠. الترمذي، سنن الترمذي، كتاب السير، حديث (١٥٦٢)، ج ٤، ص ١٣١.

٤- مالك، أبو عبد الله ابن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت)، ج٣، ص ٢٩.

السلب قال ذلك الإمام أو لم يقل، وحملوا التصرف على مقام التبليغ[١].
وينقل الإسنوي (ت٧٧٢ هـ) عن الشافعي أنه يرجح عند التعارض نسبة التصرف إلى منصب النبوة على منصب الإمامة، ويذكر أن أبا حنيفة يحمل التصرف على الإمامة عند التردد[٢].

ومن المسائل التي اختلفوا فيها بناءً على التردد بين الفتيا والقضاء قول النبي ﷺ لهند بنت عتبة (ت ١٤هـ) رضي الله عنها لما اشتكت إليه قلة النفقة من زوجها أبي سفيان (ت٣١ هـ) رضي الله عنه، حيث قالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم. فقال ﷺ: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[٣]. فذهب الشافعي وأحمد إلى أن هذا تصرف بالفتيا، فمن ظفر بقدر حقه، بغير إذن خصمه به، ممن هو عليه، جاز له أن يستوفي حقه. وقال مالك وجماعة من أهل العلم: إنه تصرف بالقضاء، فلا يجوز له أخذ حقه إلا بإذن القاضي. ويستشهد الفريق الأول بحضور أبي سفيان في البلد، فلو كان قضاءً لما حكم ﷺ بذلك قبل إعلامه، ويستشهد الفريق الثاني بأن هذه مسائل الأموال، ولا تباح الأموال إلا بقضاء[٤].

١- انظر القرافي، الإحكام، ص١٠٤ وما بعدها؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج١، ص٢٩٠. الكاساني، بدائع الصنائع، ج٦، ص ٨٦، ٨٧. المطيعي، محمد نجيب، المجموع شرح المهذب للشيرازي (جدة: مكتبة الإرشاد، د.ط، د.ت)، ج ٢١، ص ١٨٧.

٢- انظر الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتخريج د. محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ص ٥٠٩ و٥١٠.

٣- أخرجه الشيخان، واللفظ للبخاري. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأحكام، حديث (٦٧٥٨)، ج ٦، ص ٢٦٢٦. مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية: حديث (١٧١٤)، ج٣، ص ١٣٣٨.

٤- انظر القرافي، الإحكام، ص١٠٠- ١٠٢؛ القرافي، الفروق، ج١، ص٣٥٩- ٣٦٠؛ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح النووي على صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ)، ج١٢، ص٧- ٨؛ ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٦، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م)، ج٥، ص٢٢- ٢٣.

ومما أشكل مقامه لتردده بين مقام التشريع ومقام الجبلة البشرية العامة: نزوله ﷺ في حجة الوداع بالمحصب (الأبطح)، فصلى ﷺ فيه الظهر والعصر والمغرب والعشاء، ثم هجع بها هجعة، ثم دخل مكة[1]. فقد روى نافع (ت١١٧ هـ) «أن ابنَ عمر (ت٧٤ هـ) رضي الله عنه كَانَ يَرَى التَّحْصِيبَ سُنَّةً، وَكَانَ يُصَلِّي الظُّهْرَ يَوْمَ النَّفْرِ بِالْحَصْبَةِ. قَالَ نَافِعٌ: قَدْ حَصَّبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَالْخُلَفَاءُ بَعْدَهُ»[2]. وذهبت عائشة (ت ٥٨ هـ) وابن عباس رضي الله عنه إلى أن ذلك كان من رسول الله ﷺ لتجميع أصحابه، لكونه أنسب الأماكن للخروج، فكان ينزل بالأبطح لهذا الغرض، لا ليكون سنة وقربة. روى البخاري (ت٢٥٦هـ) بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: «إنما كان منزل ينزله النبي ﷺ ليكون أسمح لخروجه»[3]. وأخرج عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «لَيْسَ التَّحْصِيبُ بِشَيْءٍ، إِنَّمَا هُوَ مَنْزِلٌ نَزَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»[4].

انفتاح النص على القرائن المقاميَّة:

لقد شكلت هذه القضية إشكالا فقهيًا وعلميًا داخل الدرس الأصولي قديمًا وحديثًا، ذلك أن فتح النص أمام القرائن يلزم أن لا يكون طليقًا من كل اعتبار وأن يخضع لسَنَنٍ ملتزَم يتفق عليه من قبل المتنازعين، ويرجع إليه من قبل المتخاصمين. وقد كان الاختلاف متركزًا حول نقطة جوهرية واحدة تتمثل في امتداد القرينة المقامية إلى الجمل المستقلة بالإفادة، فاختلفت الآراء إلى اتجاهين أساسيين في هذا الصدد، وهما:

الاتجاه الأول:

يرى جمهور الفقهاء والأصوليين أن الجملة إذا كانت مستقلة بالفائدة اللغوية أو العرفية أو الشرعية بحسب عرف المتكلم بها، فإن الأحوال

١- انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، حديث (١٦٧٥)، ج٢، ص٦٢٦.

٢- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، حديث (١٣١٠)، ج٢، ص٩٥١.

٣- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، حديث (١٦٧٦)، ج٢، ص٦٢٦.

٤- البخاري، كتاب الحج، حديث (١٦٧٧)، ج٢، ص٦٢٦.

الخاصة الكامنة خارج لفظها ونظمها لا تؤثر في مدلولها، وتكون الجملة حينئذ مقطوعة الصلة بكل المحيط الخارجي الخاص الذي صدر فيه الكلام إذا كان فتح معنى الجملة عليه يعود بتخصيص النص أو تقييده وتأويله، أما إذا كان يعود عليه بتقوية وتوكيد وزيادة جزم وقطع فلا بأس بذلك، لأن المحظور هو فتح معنى الجملة المستقلة بالإفادة في سياقها الخاص على ما يغير معناها لا ما يثبتها ويقويها أكثر. وحجتهم في ذلك أن فتح النص على كل الموقف الذي صدر فيه قد يؤدي إلى عدم استقرار المعاني والأحكام التي تستفاد من النصوص، ذلك لأن الجملة وحدة كلامية مستقلة، واستقلالها ينافي فتحها على ما هو خارج عنها، لأن ذلك الخارج عنها إذا أعملناه فيها وغيَّر من مدلولها وبدَّل فقد انخرم بذلك استقلال الجملة وصارت الفائدة غير قارة ولا ثابتة[1].

والذي دفع علماء الأصول إلى التمسك بهذه القاعدة أكثر كون القرآن الكريم قد نزل نزولا متفرقًا في نجوم، وكون بعض ترتيبه على غير ترتيب نزوله في رسم المصحف، وكون بعض نصوصه مدرجة في بعضها من غير نزولها معًا، فكل ذلك جعلهم يقتصرون على الجملة المفيدة بوصفها الوحدة الكلامية القارة التي لا يجوز مسها بالتغيير من خارجها ما لم يكن في إفادتها أو إفادة بعض كلماتها قصور أو غموض وخفاء، وعندئذ تفقد شرط استقلاليتها وتنفتح على القرائن المقاميَّة التي توضح المراد منها. وهم بهذا قد حرروا ذممهم من البحث عن ترتيب النظم ووحدة نجومه وفصوله وما إلى ذلك؛ لاعتقادهم أن دون معرفة تفاصيل ذلك خرطَ القتاد. ولعل هذا ما يصرحون به في قاعدتهم المعروفة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».

١- لتفاصيل أوفى راجع: الزنكي، نجم الدين قادر كريم، «نحو منظور أصولي متكامل لتفسير النص» في (سلسلة كتاب المنظور الحضاري. مشيغان: مركز التربية والتعارف الحضاري، الكتاب الأول، أكتوبر ٢٠٠٤م)، ص ٢٥٤-٢٥٨. الجصاص، الفصول في الأصول: ج١، ص٤ وما بعدها. إلكيا الهراسي، أحكام القرآن: ج٣، ص٦٩. ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج٥، ص ٩٦.

يقول الجصاص الرازي (ت٣٧٠ هـ): «كل كلام خرج عن سبب فالحكم له لا للسبب، فإذا كان أعم من السبب وجب اعتبار حكمه بنفسه دون سببه... وذلك لأن كل لفظ فحكمه قائم بنفسه إلا أن تقوم الدلالة على إزالته عن موجبه ومقتضاه.. وقد اعتبر هذا المعنى الذي ذهبنا إليه سائر الفقهاء الذين يعتدّ بأقاويلهم»[1]، ثم ذكر أن لهذه القاعدة تفصيلا، كما يأتي:

١- أن يكون لفظ الخطاب جاريًا بنفسه مستقلا في إفادته، فيكون الحكم للخطاب لا أثر فيه للسبب إلا أن تقوم دلالة من الشارع على مثل ذلك.

٢- أن يكون لفظ الخطاب غير مستقل بنفسه، فيكون حكمه قاصرًا على معنى السبب[2].

هذا وينبغي أن يخرج عن محل النزاع أن مقصود الجمهور من عدم فتح الجملة على القرائن المقامية هو ما يكون خاصًا من القرائن، أما تلك التي هي عامة ومعهودة ويفترض استحضارها في الفهم فينبغي أن لا تنطبق عليها هذه القاعدة، وأعني بذلك ما يتعلق بمعهود العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري عاداتها وأحوالها حالة التنزيل، فمعرفة ذلك واستحضاره في التفسير شرط لازم[3]. كما خرجت من عموم القاعدة تلك القرائن المؤكدة لمعنى النص والمتممة لفوائده، لأنها غير مغيرة للمعنى.

ومن أمثلة بتر المعنى عن القرائن المقامية الخاصة التي تستقل الجملة دونها بالإفادة ما ذكره الجصاص في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ (الأنعام: ١٢١)، حيث قال: «إنه عام في كل ما تركت التسمية فيه عامدًا، وإن كان قد روي أنها نزلت في شأن الميتة حين جادل المشركون المسلمين»[4]. فقد أخرج أبو داود (ت ٢٧٥ هـ) بسنده عَنِ

١- الجصاص، الفصول في الأصول: ج١، ص١٨٨.

٢- انظر: المصدر السابق: ج١، ص١٩١.

٣- انظر: الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص٣١١- ٣١٤.

٤- الجصاص، الفصول في الأصول: ج١، ص١٩١- ١٩٢.

ابْن عَبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «جَاءَت الْيَهُودُ إلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالُوا: نَأْكُلُ مِمَّا قَتَلْنَا وَلا نَأْكُلُ مِمَّا قَتَلَ اللّه؟ فَأَنْزَلَ اللّه ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ إلَى آخِرِ الآيَةِ»[1].

ومن أمثلة الجملة التي لا تستقل بالإفادة في نفسها فتنفتح على القرائن المقامية الخاصة قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (المائدة: ٩٣). فقوله: «فيما طعموا» مجمل، ولو حمل اللفظ على ظاهره لرفع الإثم عن كل ما يطعمه المسلم إذا اتقى وآمن وإن كان محرَّمًا، كالخمر والميتة والدم المسفوح، لذا وجب طلب الدلالة من القرائن المقامية المحتفة بالخطاب، وهي قصة النزول، فبها يتبين خطأ ذلك الفهم الظاهر. فقد أخرج الإمام البخاري بسنده عَنْ أنس بن مالك (ت٩٣ هـ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «كُنْتُ سَاقِيَ الْقَوْمِ فِي مَنْزِلِ أَبِي طَلْحَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَنَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ... فَقَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: قُتِلَ قَوْمٌ وَهْيَ فِي بُطُونِهِمْ؟ قَالَ: فَأَنْزَلَ اللّه تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا ﴾»[2]. فقصة النزول خصَّت رفع الإثم بمن مات قبل تحريم تلك المحرمات وهي في بطنه، وقد آمن واتقى وعمل صالحًا، أما بعد تحريمها فلا شك في لحاق الإثم بمن طعِمَها.

أما مثال القرائن العامة التي يستقل لفظ النص دونها وينبغي استحضارها في التفسير فكقوله تعالى: ﴿ قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾ (الأنعام: ١٤٥)، فإن ظاهر النص حصر المحرمات من الأطعمة في الثلاثة المذكورة، والجملة مستقلة بالإفادة. لكن الإمام الشافعي نفى توهم الحصر في الآية

١- أبو داود، سنن أبي داود، كتاب الضحايا، حديث (٢٨١٩)، ج٣، ص ٢٤٦.

٢- البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، حديث (٤٣٤٤)، ج٤، ص ١٦٨٨.

باستحضار معهود العرب وعاداتهم ومجاري أحوالهم حالة نزول القرآن. يقول الإمام الشافعي: «احتملت الآية معنيين؛ أحدهما: أن لا يحرم على طاعم أبدًا إلا ما استثنى الله...ويحتمل قول الله ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ ﴾ من شيء سُئل عنه رسول الله دون غيره. ويحتمل: مما كنتم تأكلون. وهذا أولى معانيه دون غيره»[1]..

وأوضح الجويني مقصود الشافعي فقال: «كان الكفار يُحلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهلَّ لغير الله به، وكانوا يتحرجون عن كثير من المباحات في الشرع، فكانت سجيتهم تخالف وضع الشرع وتُحادُّه، فنزلت هذه الآية مسبوقة الورود بذكر سجيتهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام والموقوذة وأكيلة السبع، وكان الغرض منها استبانة كونهم على مضادة الحق ومحادة الصدق، حتى كأنه قال تعالى: لا حرام إلا ما حللتموه. والغرض الرد عليهم»[2]..

ومثالها من السنة ما أورده البيهقي (ت٤٥٨ هـ) قال: «دخل إسحاق بن راهويه (ت٢٣٨ هـ) وأحمد بن حنبل ويحيى بن معين (ت٢٣٣ هـ) مكة... فرأوا... الشافعي. قال إسحاق: فقلت لأحمد بن حنبل: يا أبا عبد الله مرَّ بنا إليه ...فلما قمنا عليه قلنا: يا أبا عبد الله سله عن حديث النبي ﷺ: «أمكنوا الطير في أوكارها». فقال: وما تصنع بهذا؟ هذا مفسَّر: دعوا الطير في ظلمة الليل في أوكارها. فقال إسحاق: والله لأسألنَّه: يا مطلبي، ما تفسير قول النبي ﷺ: أمكنوا الطير في أوكارها؟... قال الشافعي: كان أهل الجاهلية إذا أرادوا سفرًا عمدوا إلى الطير، فسرحوها، فإن أخذت يمينًا خرجوا في ذلك الفأل، وإن أخذت يسارًا أو رجعت إلى خلفها تطيَّروا ورجعوا، فلما أن بعث الله النبي ﷺ قدم مكة فنادى في الناس: «أمكنوا الطير في أوكارها، وبكِّروا على اسم الله»[3].

١- الشافعي، الرسالة: ص١٢٨- ١٢٩.

٢- الجويني، البرهان: ج١، ص١٣٤.

٣- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث، د.ط، ١٩٧٠م)، ج١، ص٣٠٧- ٣٠٨.

وروي عن وكيع بن الجراح (ت١٩٧ هـ) أنه سئل عن هذا الحديث فقال: «إنما هو عندنا على صيد الليل»، أي على تحريم الصيد بالليل، فذكر له قول الشافعي فاستحسنه، وقال: «ما ظنناه إلاَّ على صيد الليل»[١]. فالشافعي فتح النصين المستقلين بالدلالة على القرائن المقامية العامة المعهودة للعرب، لأن استحضارها في التفسير شرط لازم، بخلاف القرائن المقامية الخاصة.

الاتجاه الثاني:

يرى الإمام الشاطبي ضرورة فتح المعنى في الجملة على جميع ما يكتنفها ونظمها الأوسع من القرائن المقامية، ولو كانت خاصة، ويخالف الجمهور في قولهم: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويبدي تحفظه منها على هذا الإطلاق، ويفصل في الموضوع تفصيلا دقيقًا، فيفرق بين المقامات الخاصة التي يظهر كونها مقصودة للشارع من إيراد النص قرينًا بها لكونها تحتوي على معان صالحة لأن تكون مظنة للحكم الشرعي ولظهور معنى العلل فيها، فيعد هذا النوع مؤثرًا في دلالة النص ولو عاد عليه بالتخصيص والتقييد والتأويل، وبين تلك المقامات الخاصة التي لا يظهر التفات الشارع إليها في مناط الأحكام، فيعدّ القاعدة جارية فيها.

ولعل الشاطبي في هذا عيال على الإمام ابن دقيق العيد الذي نبه على هذا الفرق في تعليقه على حديث النهي عن الصيام في السفر، فقد قال ردًا على من يقول من الظاهرية بمنع الصوم في السفر استدلالا بعموم حديث جابر بن عبد الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كان رسول الله ﷺ في سفرٍ، فرأى رجلا قد اجتمع الناس عليه، وقد ظُلِّلَ عليه فقال: ما لَهُ؟ قالوا: رجلٌ صائم. فقال رسول الله ﷺ: ليس من البرِّ أن تصوموا في السَّفر»[٢]: «يجبُ أن يتنبَّه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالَّة على تخصيص العموم وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العامِّ على سبب، ولا يُجريهما مُجرىً واحدًا، فإن

١- المصدر السابق: ج١، ص٣٠٩.

٢- أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصيام: حديث (١١١٥)، ج٢، ص٧٨٦.

مجرَّد ورود العام على السبب لا يقتضي التخصيص به، كنـزول قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَـعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ (المائدة: ٣٨) بسبب سرقة رداء صفوان، فإنه لا يقتضي التخصيص به بالضرورة والإجماع، أما السياق والقرائن فإنها الدالَّة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات»[١]. فقد ردَّ عليهم بأن هذا الحديث منزَّل على مثل تلك الحالة من جهد الصوم وبلوغ المشقة أو أداء الصوم إلى ترك ما هو أولى من القربات، فترك هذا الاعتبار المفهوم من السبب بدعوى عموم اللفظ مؤدٍّ إلى إهمال الغرض الذي سيق النص من أجله[٢]..

فكأن الإمام ابن دقيق العيد يقول لهم: يلزم التفريق بين السبب الذي يدخل في غرض سوق الخطاب والسبب الذي لا يدخل في غرضه، فأما الأول فيخصص العموم، وأما الثاني فلا يخصصه. وهذا هو ما فهمه كل من الماوردي والأمير الصنعاني من كلامه واستحسناه، فيقول الزركشي نقلا عن الماوردي في «الحاوي»: «قال ابن دقيق العيد: ينبغي أن يفرق بين سبب لا يقتضي السياق التخصيص به، وبين سبب يقتضي السياق والقرائن التخصيص به، فإن كان من الثاني فالواجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن، إذ به يتبين مقصود الكلام، وبه يرشد إلى بيان المجملات، وتمييز المحتملات، وفهم مأخذ الخطاب»[٣].

ويقول الصنعاني نقلا عنه أيضًا: «إن كان يقتضي السياق وقرائن المقام التخصيص في السبب خُصَّ به العامّ، إذ الواجب اعتبار ما دلَّ عليه السياق والقرائن. وإن لم يقتض المقام التخصيص فالواجب اعتبار العامّ»[٤]. وهم

١- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام: ج٢، ص١٧٤.

٢- انظر: المصدر السابق.

٣- الزركشي، بدر الدين بهادر بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م)، ج١، ص٣٩٨.

٤- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، تحقيق أحمد السياغي وحسن محمد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٦م)، ص ٣٣٤.

يقصدون من لفظة «السياق» الغرض الذي جاء الخطاب له.

ويضرب الإمام الزركشي مثلا لذلك بتخصيص الإمام الشافعي حديث النهي عن قتل النساء بالحربيات بما لابس الخطاب من سبب يظهر كونه مقصودًا للشارع، وهو أنه ﷺ مرَّ بامرأة مقتولة في بعض غزواته فقال: «لم قُتلت وهي لا تقاتل. ونهى عن قتل النساء والصبيان»[١]، فعلم أنه أراد به الحربيات، وتَخَلَّصَ الشافعي بذلك عن استدلال أبي حنيفة على امتناع قتل المرتدة، يقول الزركشي معلقًا: «فلم يعمل الشافعي رحمه الله بعموم هذا الخبر وقصره على سببه مع أن العبرة عنده بعموم اللفظ..لأن السبب من أمارات التخصيص»[٢].

وفي حديثه عن التخصيص بدلالة السياق نسب الزركشي إلى الشافعي أنه قال: «الكلام مفصل في مقصوده، ومجمل في غير مقصوده»، وأوضحه بقول بعض العلماء: «الآية إذا سيقت لبيان مقصود فإنما يوجب التعميم في محل المقصود، فأما في محل غير المقصود والغرض بالخطاب فلا يقصد بالخطاب، بل يعرض عنه صفحًا»[٣].

١- الحديث أخرجه مالك والترمذي وابن ماجه. ولفظه عند الترمذي بسنده عَن ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّ امْرَأَةً وُجِدَتْ فِي بَعْضِ مَغَازِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقْتُولَةً، فَأَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ، وَنَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ». وقال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ بَعْضِ أَهْلِ الْعِلْمِ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَغَيْرِهِمْ كَرِهُوا قَتْلَ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ. وَهُوَ قَوْلُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَالشَّافِعِيِّ. وَرَخَّصَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي الْبَيَاتِ وَقَتْلِ النِّسَاءِ فِيهِمْ وَالْوِلْدَانِ وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ وَإِسْحَقَ وَرَخَّصَا فِي الْبَيَاتِ». مالك، الموطأ، كتاب الجهاد، حديث (٨٥٧)، ج٢، ص٦. الترمذي، سنن الترمذي، كتاب السير، حديث (١٦١٧)، ج٥، ص ١٥٨- ١٦٠. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د. ط. ت)، ج٢، ص ٩٤٧ - ٩٤٨.

٢- الزركشي، تشنيف المسامع: ج ٣، ص ٣٩٨.

٣- الزركشي، بدر الدين بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير د. عبد الستار أبو غدة، مراجعة د. عبد القادر العاني (القاهرة: دار الصفوة، ط٢، ١٤١٧هـ / ١٩٩٣م)، ج٤، ص ٢٦٠ – ٢٦٦.

ويقول القرافي: «القاعدة أن اللفظ إذا سيق لبيان معنى؛ لا يحتج به في غيره، فإن داعية المتكلم منصرفة لما توجه له، دون الأمور التي تغايره»[1].

وكأن الشاطبي فهم مغزى تلك العبارات وأراد أن يصوغها في لغة واضحة لا لبس فيها، فأشار إلى ضرورة عرض علاقة السبب بالخطاب على مقصد الشريعة فيه أو مقصود الشارع من سوْقه، فما ظهر اعتباره فهو مؤثر في دلالة النص، وما كان طرديًا ومما لا يلتفت إليه الشارع في ترتيب الأحكام فلا عبرة به. وكأنه يوافق تفسير الإمام ابن تيمية الحراني لخلاف العلماء في مسألة: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب، ثم يرجح رأي القائلين بأن العبرة بخصوص السبب على التفسير الذي أبرزه ابن تيمية لهذا المذهب. فقد أعاد الحراني مناط الإشكال إلى أنه: هل يكون شمول حكم النص العام الوارد على سبب شمولا بيانيًّا (لفظيًّا) فيعم النص كلَّ ما يتناوله اللفظ، أو يكون شموله قياسيًا، بمعنى أن ينظر المجتهد إلى خصوص السبب ويعرف من وجوه العلاقة الحِكميَّة بين اللفظ والسبب المعنى الذي شرع من أجله الحكم، ثمَّ يكون تعديةَ الحكم إلى كلِّ ما تشمله العلَّة، سواءً كان داخلا في اللفظ أم خارجًا عنه[2].

وبناءً على القول بشموله قياسًا قد يدخل في الحكم ما هو خارج عن اللفظ من طريق التعدية والقياس، ويخرج منه ما هو داخل في اللفظ لعدم اندراجه تحت العلَّة. ثمَّ نقل إجماع العلماء على أنه لا يختص الحكم بالشخص الذي نزل فيه النص العام، وأنه يعم غيره من المكلفين[3].

يقول ابن تيمية: «والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب؛ هل يختصّ بسببه أم لا، فلم يقل أحد من علماء المسلمين: إن عمومات

١- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١م)، ص ٣٩٩.

٢- انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق محمود نصار (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د. ط، د. ت)، ص٦٠.

٣- انظر: المصدر السابق.

الكتاب والسنة تختص بالشخص المعيَّن، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فيعم ما يُشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمرًا ونهيًا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته، وإن كانت خبرًا بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته أيضًا»[١]، فلم يقل أحد من المسلمين: إن آيات الطلاق أو الظهار أو اللعان أو حد السرقة والمحاربين وغير ذلك تختص بالشخص المعين الذي كان سبب نزول الآية، وهذا الذي يسميه بعض الناس تنقيح المناط[٢]. وكأنه أراد الخروج من هذا الإشكال، وأن لا يُصدر فيه تعميمًا، فاختار أن السبب طريق لفهم النص، والفهم – كما يظهر – شامل للفهم البياني وللفهم القياسي. فالمهم أن للسبب مدخلا في فهم النص العام، فتراه يقول: «ومعرفة سبب النزول تُعين في فهم الآية، فإن العلِم بالسبب يُورث العلمَ بالمسبَّب»، فكأنه يشير إلى أن حاجة النص إلى التفسير هي التي تحدد دور السبب فيه، فيقول بعد ذلك مباشرةً -وهو يضرب المثال بالحلف على اليمين-: «ولهذا كان أصحَّ قول الفقهاء أنه إذا لم يعرف ما نواه الحالف، رجع إلى سبب يمينه وما هيَّجها وأثارها»[٣].

يقول الشاطبي: «لتعيُّن المناط مواضع، منها: الأسباب الموجبة لتقرير الأحكام، كما إذا نزلت آية أو جاء حديث على سبب، فإن الدليل يأتي بحسبه»[٤]، ثم يقول: «فهذه المواضع وأشباهها مما يقتضي تعيين المناط

١- ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ج١٣، ص٣٣٩.

٢- المصدر السابق: ج١٩، ص١٤.

٣- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٦٠. ويعني بهذا المثال أنه يحكم على النص بفتحه على القرائن المقامية بحسب درجة غموض النص ووضوحه، فإذا كان النص واضحًا بنفسه تمام الوضوح فلا حاجة إلى القرائن الخارجية، أما إذا نزلت درجة وضوحه فإن القرائن ستؤثر في رفع درجة وضوح النص أو رفع الغموض الذي يكتنفه. وشبّه ذلك بمن حلف على يمين فلم تعرف نيته فيه على وجه الخصوص، فيستعان على معرفتها بالسبب الذي حمله على الحلف وما هيجه وأثاره، لرفع الغموض عن طبيعة حلفه.

٤- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص٧٣- ٧٤.

لا بدَّ فيها من أخذ الدليل على وفق الواقع بالنسبة إلى كل نازلة»[1]. وأشار وهو في صدد بيان أن العبرة في تفسير الكلام بحال الاستعمال إلى أن العموم يُحمل على موضع الاستعمال لا الوضع الأصلي للفظ، لذا فإن المعنى إذا خصصه الاستعمال فلا يقال: إنه خُص، لأنه تخصيص بالنسبة إلى حال الوضع لا حال الاستعمال، وعليه فإن اللفظ العام في السياق لا يشمل إلاَّ ما تساعد عليه القرائن المقالية والمقامية، ثم يقول: «فإذن رجع هذا البحث إلى القول بأن لا اعتبار بعموم اللفظ، وإنما الاعتبار بخصوص السبب، وفيه من الخلاف ما عُلم، فقد رجعنا إلى أن أحد القولين هو الأصح، ولا فائدة زائدة»[2].

وقد فهم الشيخ دراز من هذه العبارة أن الشاطبي رجح خلاف رأي الجمهور، فيقول تعليقًا عليها: «وكيف لا تكون الفائدة زائدةً وقد صُحِّح بناءً على فهمك غير ما صححه الجمهور من أن العبرة بالعموم لا بالخصوص؟»[3].

ومن هذا نفهم أن الشاطبي لا يخصص اللفظ العام بدليل السبب مطلقًا، بل بدليل السبب الذي يصح إدخاله في أصل المعنى بناءً على فهم أصول العربية ومقاصد الشارع، فذكر أنه لا بدَّ من فهم العلاقة بين النص العام والسبب فهمًا قائمًا على أصول العربية ومقاصد الشارع، «فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي، بحيث يفهم محلَّ عمومها العربي الفَهِمُ المطلعُ على مقاصد الشرع»[4]. وبهذا قد وضع الشاطبي معيارًا لتمييز ما هو معتبر من عناصر السبب في محل العموم من غير المعتبر، وإذا تمَّ الالتزام بهذا المعيار فإن السبب قد يكون بمثابة مثال للفظ العام لا أكثر. فمن أسباب النزول أو الورود المرويَّة -كما يذكر ابن

١- المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص٧٠- ٧٦.

٢- المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص٢٥٣.

٣- المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص٢٥٣، من تعليقات دراز.

٤- المصدر السابق، مج٢، ج٣، ص٩٥٢.

عاشور- «حوادث تسببت عليها تشريعات أحكام، وصور تلك الحوادث لا تبين مجملا ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وُجدت مساويةً لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها، مثل حديث عويمر العجلاني الذي نزلت عليه آية اللعان[1]، ومثل حديث كعب بن عجرة الذي نزلت عليه آية ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ (البقرة: ١٩٦)[2]... وهذا القسم لا يفيد البحث فيه إلا زيادةَ تفهُّم في معنى الآية وتمثيلا لحكمها، ولا يُخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة...»[3].

ورأي الإمام الشاطبي في هذه القضية لا يخلو من قوة ووجاهة، فمن المقرر لدى العلماء أن معرفة الأسباب والملابسات المحيطة بالنص تساعد على حسن فقهه، وفهم المراد منه[4]، كما يتسم رأيه بطابع تطبيقي بعيد عن التجريد المخل أو التعميم غير المنضبط.

غير أننا نضيف ونقول: إن سراية دلالة قرينة مقامية إلى سياق جملة تكون حتميةً في الجملة التي لا تستقل بالإفادة اللغوية أو العرفية أو الشرعية، أما في الجملة المستقلة بالإفادة فأمر احتمالي، وحينذاك يكون التماس قرائن المقام هو الأصل في التعامل مع أنحاء النظم، لكن إذا ورد من القرائن والأدلة ما يشير إلى قطع سياق الجملة وبتره عن القرائن المقامية الخاصة أو ظهر عدم قصد الشارع في ترتيب الحكم عليها أو ربط دلالة خطابه بمعناها؛ اعتبرنا لذلك نزولا على تلك الأدلة والقرائن. وعلى مقدمة تلك الأدلة أن يكون هناك تصرف من الشارع يفسر المراد من الخطاب على خلاف تعدية دلالة القرائن إلى النص..

١- انظر: قصة عويمر عند مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللعان، حديث (١٤٩٢)، ج٢، ص١١٢٩.

٢- انظر: قصة كعب عند مسلم، المصدر السابق، كتاب الحج، حديث (١٢٠١)، ج٢، ص٨٦٠.

٣- ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١، ص٤٦.

٤- انظر: القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ص ٢٤٩.

وكما قال العلامة الدهلوي (ت١١٧٦ هـ): «إذا فهم النبي ﷺ من آيةٍ وجهَ سوق الكلام، وإن لم يكن غيره يفهم منه ذلك لدقة مأخذه أو تزاحم الاحتمالات فيه، كان له أن يحكم حسبما فهم»[1].

١- الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د. ط، د. ت)، ص ٦٢٢.



الفصل الرابع

الاعتبار بمقاصد الشرع ومدارك العقل

حتى لا يكون فهم النص حرفيًّا ظاهريًّا، ولا يخرج عن مراد الشارع وسوية الشريعة، ولا يمسَّه غلو ولا يدخله سدى، ولا يخرج عن مسار العقل والنّهى، فإن علماء الأصول أشادوا بضرورة الإفادة من مقاصد الشرع ومدارك العقل، ليرسموا بذلك منهاج فهم وسطي للتعامل مع النصوص، وتعاطي الدلالات منها.

تعريف مقاصد الشرع ومدارك العقل:

لم يعثر الباحثون على تعريف بالحدِّ لمصطلح «مقاصد الشريعة» في دراسات القدامى، بل جلُّ ما عُثِرَ عليه هو التَّعريف بالرَّسم، من خلال بيان الآثار أو الأقسام، أو ضرب الأَمثلة التَّوضيحيَّة، كما فعل الإمام الشَّاطبيّ رحمه الله. ولعلَّ أوضح تعريف له عند الأقدمين هو تعريف الإمام الرازي له بقوله: «ما دلَّت الدلائل على وجوب تحصيله، والسعي في رعايته، والاعتناء بحفظه»[1]. وجاء بعض المعاصرين بتعريفات، جمَعَها الدكتور أحمد الرَّيسونيُّ في عبارة فقال: «إنَّ مقاصد الشَّريعةً هي الغاياتُ الَّتي وُضِعَت الشَّريعةُ لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد»[2].

أما «العقل» فقد عرفه أبو البقاء الكفوي بجملة تعريفات، ألصقها بما نحن فيه هو التعريف الوظيفي الذي أجمله بقوله: «العلم بصفات الأشياء من: حسنها وقبحها، وكمالها ونقصانها»[3]، «وهو مناط التكليف»[4]. كما عرَّف بماهيته قائلا: «جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط، والمحسوسات

١- الرازي، الكاشف، ص٥٣. وجدير بالإشارة أيضًا أنَّ الإمام الغزاليَّ رحمه الله عرَّف بما هو قريب من مصطلح المقاصد، وهو مصطلح (المعاني المناسبة)، فقال: «المعاني المناسبة: ما يشير إلى وجوه المصالح وأماراتها... والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضرَّة. والعبارة الحاوية لها: أنَّ المناسبة ترجع إلى رعاية أمرٍ مقصودٍ». الغزالي، محمَّد أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمُخيل ومسالك التَّعليل، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م)، ص ٧٩.

٢- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ص١٩.

٣- الكفوي، الكليات: ص٦١٧.

٤- المصدر السابق: ص٦١٩.

بالمشاهدة»[1]. ويتحصَّل من ذلك أن المقصود بمدارك العقل ما اكتسبه العقل وجمعه من تصور لصفات الأشياء حسنًا وقبحًا، وكمالا ونقصانًا، وغير ذلك.

استحضار مقاصد الشريعة ركن من أركان الفهم:

لقد أكد العلماء أن فقه مقاصد البيان والتشريع يحقق للمستنبط اقتدارًا على ضبط حركة المعنى في النص، فضلا عن أنه يحقق سبل الاقتناع الفكري والوجداني بما انتهى إليه الاستنباط من النص، وهذا الاقتناع لا يقل أهمية عن فريضة تحرير المعاني التي تنطوي عليها النصوص[2].

يقول الدكتور محمد حبلص: «لقد أخذ الأصوليون بالمقاصد الشرعية وسيلة من وسائل تحديد المعنى، فقد جعلوها إطارًا عامًا أو مساقًا حكميًا يعينهم على استنباط الحكم السديد. ولم يكن ممكنًا عندهم فهم النصوص فهمًا صحيحًا أو تحديد معانيها تحديدًا دقيقًا دون أخذ هذه المقاصد في الاعتبار، لأن دلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل عدة وجوه، والذي يرجح واحدًا من هذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع»[3].

وهذا يعني أن نفسر النص ونشحن دلالاته بما عُهد لصاحب الشريعة من مقاصد في التشريع وعادات في البيان، وأن ننزل عند العلل والمصالح التي أراد الشارع ترتيبها على الأحكام، وذلك عبر توجيه النظر إلى صفات الشارع، وحدود ما أنزل من التشريعات، وبناء العلاقات البيانية التكاملية بين النصوص على أساس أنها وحدة بيانية واحدة تجمعها إرادة الشارع

١- الكفوي، الكليات: ص ٦٧.

٢- انظر: سعد، محمد توفيق، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة.. دراسة بيانية ناقدة (د.م: مطبعة الأمانة، د.ط، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص٢٥.

٣- حبلص، محمد يوسف: البحث الدلالي عند الأصوليِّين (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م)، ص ١٣ - ١٧، نقل بتصرف.

الواحد التي تأبى التناقض والتعارض والاختلاف[1].

يقول ابن حزم: «الآيات والأحاديث المبينة لها؛ مضموم كل ذلك بعضه إلى بعض، غير مفصول منه شيء عن آخر، بل هو كله كآية واحدة أو كلمة واحدة ولا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النص الوارد دون بعض، وهذه النصوص وإن فرقت في التلاوة فالتلاوة غير الحكم ولم تفرق في الحكم قط... والحديث والقرآن كله كاللفظة الواحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل بضم كل ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتباع من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكم بلا دليل»[2].

ومن هنا وجدت في الأصول مباحث تعنى بكيفية بناء العلاقات البيانية بين النصوص، فكانت مباحث التخصيص والتقييد والنسخ وبيان الإجمال ورفع التعارض بين النصوص والأحكام، كل ذلك ليجعلوا الدليل الشرعي هو مجموع البيان والمبين، وليبينوا أن الحكم الشرعي محصَّل علاقات تكاملية بين نصوص الشارع التي تجمعها مقاصد متشابهة، ولذلك قال الشاطبي: «ومدار الغلط... إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض. فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضًا... وشأن متبعي الشهوات أخذ دليل ما أي دليل كان عفوًا وأخذًا أوليًا وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي»[3]..

١- انظر: العلواني، رقية طه جابر: أثر العرف في فهم النصوص، ص ٢٧٠- ٢٨٢.

٢- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: مج٢، ج٣، ص٣٧٢، ومج٢، ج٣، ص٣٨٠.

٣- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، اعتنى بها مكتب تحقيق التراث وأعدَّ فهارسها رياض عبد الله عبد الهادي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م)، ج١، ص ١٦٤- ١٦٥.

ولهذا «لا يقتصر ذو الاجتهاد على التمسك بالعام مثلا حتى يبحث عن مخصصه، وعلى المطلق حتى ينظر: هل له مقيد أم لا؟ إذ كان حقيقة البيان مع الجمع بينهما، فالعام مع خاصه هو الدليل، فإن فقد الخاص صار العام مع إرادة الخصوص فيه من قبل المتشابه، وصار ارتفاعه زيغًا وانحرافًا عن الصواب»[1]. ثم إن مقاصد النصوص متكاملة، وبما أن المقاصد الضرورية والحاجية والتكميلية بعضها مقيد ببعض فكذلك نصوص الشارع التي هو دليل الكشف عنها، فحصل من ذلك أن خطاب الشارع يتوقف بعضه على بعض في الفهم[2].

لذا، فإن الأخذ بمقاصد الشارع ركن من أركان الفهم في النص، ووسيلة من وسائل تعيين المعنى ومنعه من تطرّق ألوان التأويل الفاسد إليه، لأن فهم الشريعة ليس منوطًا بالجانب اللغوي فحسب، بل الأمر كما قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ): «لا بدَّ لكل كلام تستحسنه ولفظ تستجيده من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلة معقولة... وهو باب من العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعانٍ شريفة، ورأيت له أثرًا في الدين عظيمًا، وفائدةً جسيمة، ووجدته سببًا إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلَّق بالتأويل»[3]. فلا بدَّ لمتفهم الخطاب أن يفرق بين سياق النص اللغوي العادي وسياق النص الشرعي، وأن يوجه فهمه للنص التشريعي توجيهًا خاصًا مراعيًا كلَّ المراعاة مقام التشريع وما يفرضه ويستلزمه من مقاصد، فحينئذٍ تظهر له في سياق الخطاب الشرعي وجوه الاستدلال الصحيح وطرق الاستنباط السليم.

وقد نبَّه الشيخ ابن عاشور على هذا فقال: يقصِّر بعض العلماء ويتوحَّل في خضخاضٍ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على

١- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص٨٣.

٢- المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص٣٨١.

٣- الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز (القاهرة: دار المنار، ط ٥، ١٣٧٢هـ)، ص ٤٣.

اعتصار الألفاظ، ويوجِّه رأيه إلى اللفظ مقتنعًا به، فلا يزال يقلِّبه ويُحلله، ويأمل أن يستخرج لبَّه، ويُهمل الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، فلا يتضح له ما يستنبط من العلل والحِكم والمقاصد، وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليه مقام التشريع[١].

ومن أمثلة ذلك ما ذهب إليه ابن حزم ومن وافقه من أن عروض التجارة لا زكاة فيها وإن بلغت قيمتها الألوف وألوف الألوف. فآفة هذا الرأي أتت من إهماله مقاصد الشرع من أحكام الزكاة، واقتصاره على حروف النصوص، دون التفات إلى النصوص العامة ومقصد الشارع من أحكام الزكوات[٢].

والأصوليون عندما طوَّروا الحديث في مقاصد الشارع فإنما أرادوا من ذلك تحديد وجهة النصوص، كي لا يُنحرَفَ بها عن مسارها التشريعي القويم المستقيم، فمقاصد الشارع عاصمة للتفسير ومحددة للمعنى المركزي في النص، والأصوليون عندما تحدثوا فيها أرادوا توظيفها في هذا الغرض، ولذلك لا صلة بين حديثهم وبين أفكار المحدثين من تيار اليسار الإسلامي ممن أرادوا من مقاصد الشارع والحديث فيها إلغاء دلالات النصوص، وتحريف وجهتها، وتطوير الدين وإلباسه لبوسًا جديدًا يجعله وهمًا لا قرار له. وقد بيَّن الإمام ابن عاشور هذا الغرض من دراسة المقاصد وقال: «أدلة الشريعة اللفظيةُ لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية»[٣]، بدليل «أن الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر، ولا كان نوع من أنواعه وأساليبه في اللغة الواحدة، بالذي يكفي في الدلالة على مراد اللافظ دلالة لا تحتمل شكًا في مقصده من لفظه»، وبما أن المقاصد تستخرج من «سياق الكلام ومقام الخطاب ومبينات من البساط» فإنها «تتضافر على إزالة احتمالات كانت

١- انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ١٣٥، ١٣٦.

٢- انظر: القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر (الكويت: دار القلم، ط٢، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م)، ص ٤٦، ٤٧.

٣- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية: ص ١٣٥.

تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه»[1]. لذا فإن من العبث النداءَ إلى الاستقلال التام بمبحث مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه، لأنها مرتبطة به هذا الارتباط العضوي الذي يتلخص بأن مقاصد الشارع وسيلة من وسائل تحديد المعنى المركزي في النص، ولا يمكن بحال من الأحوال أن تستقل عن النصوص التشريعية وعن الأحكام الفقهية المستقاة منها، ولا أن يوجد ما يسمى مقاصد الشارع القطعية أو المظنونة ظنًا غالبًا خارج هدى النصوص بما فيها من القيم والعقائد والأحكام، إذ «لا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر»[2]، فعزلهما عن بعضهما يعني أن تكون دلالة نظم كلام الشارع في واد، ودلالة مقاصده في واد، وهذا يعني في النهاية خلق نزعتين متناقضتين أو متقابلتين إحداهما حرفية تتمسك بالقوالب والألفاظ، والأخرى تحلق في غلواء المعاني، وقد تنتهي إلى نزعة باطنية جاحدة[3].

وإذا كانت المقاصد ركيزة الدلالة في الخطاب مع الاعتبار اللساني السليم له، فإن الحاصل هو الفقه المسدَّد الذي يقربنا من مراد الشارع ويجعلنا على وسطية في الفهم هي خصيصة هذه الأمة وخاصتها. ولذلك ركَّز ابن القيم على ضرورة الإلمام بالمقاصد التشريعية الجامعة وأسماها «حدود ما أنزل اللّه» في تفسير النص، وأشاد بالفهم الذي ينبسط عليها مذكِّرًا بأن كلا من أرباب الألفاظ وأرباب العلل والمعاني قد تجاوزوا الطريقة المثلى في فهم النص، ولم يخرجوا عن دائرتي التجاوز والتقصير بالألفاظ عن مقاصدها

١- المصدر السابق.

٢- هذا النص من كلام الزركشي، الزركشي، البرهان: ج٢، ص١٦٧.

٣- يقول السيد أحمد عبد الغفار: «تتميز اللغة العربية بأساليبها المتنوعة، ومن هذه الأساليب ما هو واضح المعنى سهل المنال تتساوى فيه الأفهام. ومنها ما يراد به غير ظاهره ويحتاج إلى نظرة وروية، فمع الحاجة تقع الفكرة. وعلى تلك الأساليب يجري النص الديني، فهو يحاكي اللسان العربي بكل ما فيه من فنون القول. وأما موقف المغرضين والمحرفين للنصوص الدينية فيختلف، إذ تصبح كل الأساليب أمامهم في حاجة إلى فهم عميق، ونظر صادق! وهو موقف يختص بهم ولا يختص بأساليب اللغة». عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: ص١١٠.

ومراد الشارع منها، فتراه يقول: «يعرُض لأرباب الألفاظ التقصيرُ بها عن عمومها وهضمُها تارة، وتحميلها فوق ما أريد بها تارةً، ويعرُض لأرباب المعاني فيها نظيرُ ما يعرض لأرباب الألفاظ...ولهذا كان معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله أصل العلم وقاعدتَه وآخيتَه التي يُرجع إليها، فلا يُخرج شيئًا من معاني ألفاظه عنها، ولا يُدخل فيها ما ليس منها، بل يُعطيها حقَّها ويفهم المراد منها»[1].

فعادات الشارع ومقاصده التشريعية تُعرِّفنا بحدود ما أنزل على رسوله محمد ﷺ.. ففي قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ (الإسراء: ٢٣)، لا يمكن أن يفهم جواز الشتم والسبّ؛ لأن الشارع إذا حرَّم قليل الأذى حرَّم ما فوقه، وإذا منع أدون الأمرين منع أعلاهما؛ يقول الإمام الشافعي: «... يحرم الله في كتابه أو يحرم رسول الله القليل من الشيء فيعلم أن قليله إذا حرِّم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر، بفضل الكثرة على القلة. وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يحمد عليه. وكذلك إذا أباح كثير شيء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحًا»[2].

ولقد بلغ من اهتمام ابن القيم بضرورة مراعاة عادة الشارع في تفسير كلامه وخطابه أنه أكد أن الخطاب يكتسب صفة القطع من خلال «ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده، فإذا اطردت كلها على وتيرة واحدة صارت بمنزلة النص وأقوى، وتأويلها ممتنع»[3]. وقال ابن عاشور: «يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلامه»[4].

وبإهمال مقاصد الشرع وعرف التشريع، أو عدم تقدير الحكم تقديرًا

١- ابن القيم، إعلام الموقعين: ج١، ص٢٤٢- ٢٤٣.

٢- الشافعي، الرسالة: ص ٢٦٠.

٣- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الصواعق المنزلة على الطائفة الجهمية والمعطلة، تحقيق أحمد عطية الغامدي وعلي ناصر الفقيهي (الرياض: د. د، د. ط، ١٤٠٧هـ)، ج١، ص٢٢١. ابن القيم، بدائع الفوائد: مج١، ج١،ص ١٥.

٤- ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١، ص ١٣٤.

سليمًا بصدور فهمه عن معرفة مقاصد الشارع وعاداته وجملة تشريعاته؛ جانب بعض المفكرين الغربيين الصواب في تفسير أحكام شرعية معروفة، إذ ساقوا النص في غير مساق حكمته، وجردوه من لغته ودلالته، وحكَّموا في تفسيره غير مألوفه وقت نزوله، فرأى الفيلسوف الألماني مراد هوفمان في قوله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ (النور: ٣١)، أن عبارة (ما ظهر منها) ينفتح تفسيرها على مختلف الأشكال الثقافية، فيطلب الحجاب في مواقع أو مظان الخطر الممكن حدوثه في حضارة معينة أو مجتمعات بعينها، وأن الآية تسمح بحدوث تغيير لباس المرأة بحيث يلائم التغير العصري في الدور الوظيفي للمرأة. «فقديمًا كانت النساء، خاصة في المناطق الحارة الرملية، حيث يثور الغبار والتراب، يغطين رؤوسهن وصدورهن... وقد يتحقق مغزى الآيات بعدم تغطية شعر المرأة عندما لا يكون مصدرًا للإثارة الجنسية كما هي الحال في شمال أوروبا وشمال أمريكا بوجه عام». فالحجاب عنده «ضروري في المجتمعات التي يكون فيها الشعر مصدر إثارة جنسية للرجل بشكل حاد».

وهكذا يسوق النص في غير حكمته ويلبسها حكمة جديدة غير مألوفة ولا مشهود لها في مقاصد الشرع، حتى إنه ليخيَّل إليك من كلامه أن ما تلبسه المرأة الآن في الغرب يحقق مقصد الشارع من خطابه، لا سيما أن الغبار والتراب لا يثور هناك ثورتهما في المناطق العربية الرملية. فهذا التفسير كأنه يقضي على النص بجعله الاستثناء هو الأصل وهو (إلا ما ظهر منها)، والنهي عن إبداء الزينة هو الاستثناء، لا سيما إذا علمنا أنه فهم من غرض الآية ومساقها أنها «لم تفرض أن تغطي تلك الطرحة أو ذاك المنديل ثديي المرأة أو صدرها، لأن القرآن يفترض أن المرأة تلقائيًا ستلبس أي قطعة من الملابس تغطي صدرها»[١].

١- انظر: فلفريد، مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ص ٢١٧- ٢١٩، وانظر أيضًا: ص ٢٢٧.

مقاصد الشارع وأحوال المخاطبين:

إن النظر إلى مقاصد الشارع يجب أن يكون قيدًا حاضرًا في النزول على معهود المخاطبين بالشريعة. ولذلك أدرج الحنفية حال المخاطبين تحت حال المتكلم منبهين بذلك على أن حال المخاطب لها من الاعتبار ما جعلها حالا للمتكلم نفسه، وذلك من حيث إن المتكلم لا يُخرج كلامه إلاَّ على موافقة حال المخاطب، فكانت حاله مقصودة في إرادة المتكلم، ومنبهين به أيضًا على أنه لا يجوز إدخال حال المخاطب في مقصود المتكلم إلاَّ إذا قصدها المتكلم، فما لم تصبح حال المخاطب مقصودةً للمتكلم فلا اعتبار لحاله في تفسير كلام المتكلم. وهم بذلك يخرجون من إشكال عظيم، هو أن تُجرَّ جميع أحوال المخاطبين إلى تفسير خطاب الشارع إلى درجة قصره عليها وإن لم يقصدها الشارع، وعليه فلا عبأ بأحوال المخاطبين في تفسير خطاب الشارع إلاَّ ما يُعلم أن الشارع قاصد إليها[1]. وهذا يعني أنه بمراعاة مقاصد الشارع يمكن تفادي الغلوّ الذي يقع بعض الباحثين في شراكه، إذ لا يكادون يحملون النص إلاَّ على المعنى الذي يناسب طائفة واحدةً، ولا يمكن عمومه للأزمان والبقاع والمكلفين. وقريب من هذا ما وقع فيه إمام المقاصد أبو إسحاق الشاطبي حين حصر العلوم التي يستعان بها في تفسير القرآن فيما كان للعرب عهد به من علوم ومعارف، حتى ادعى أميَّة الشريعة على الإطلاق، ورتب على ذلك أن الفهم الأمي هو المقصود للشارع[2].

فعلى الرغم مما تتمتع به فكرة الشاطبي من إيجابيات وفوائد علمية بيانية تعود على حرمة النص بالمغزى، وتحافظ على وشيجة القربى بين التفاسير والأفهام، حتى ينزل كل مجتهد في فهم النص منزلة واحدة دون شطط وانحراف، ودون تغليب النزعات الشخصية والمذهبية على مفهوم

١- انظر: السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (حيدر آباد الدكن: إحياء المعارف النعمانية، د. ط، د. ت)، ج١، ص١٩٣.

٢- انظر الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص٣٨١- ٣٩١. وراجع القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ص ٣٧٥- ٣٧٨.

النص، حفاظًا على وحدة التفاهم الديني للأمة المسلمة[1]؛ فإنَّ جمهرة من العلماء والمفسرين انتقدوه في صحة هذا الادعاء[2]. وممن ردَّ عليه الإمام ابن عاشور الذي يرى أنه في إطار مراعاة المستوى المركزي من الفهم، وبعد التوصل إلى مكنون المعنى؛ فإنَّ جميع المعاني المتعلقة بالحقائق الكونية والسنن الإلهية في الأمم والأفراد والجماعات وبحقائق الأمور مما يجوز أن يتطور الفهم لها وتفسيرها تبعًا لتطور العلوم والمعارف، شريطة أن لا يجر الخطاب إليها جرًا وأن تتناسق دلالات النص مع ضوابط الفهم الأول وتلتزم به؛ فكلام الشارع الحكيم لا تُبنى معانيه على فهم طائفة واحدة، ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم، وكان للخطاب اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة فيه بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه، شريطة أن لا تخرج عما يصلح له اللفظ عربيةً، ولا تبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا تكون تكلفًا بينًا ولا خروجًا عن المعنى الأصلي، حتى لا تكون في ذلك كتفاسير الباطنية[3].

يقول ابن عاشور: «لما كان القرآن نازلا من المحيط علمه بكل شيء، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب مظنونًا بأنه مراد لمنزله، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية»[4]. وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض. «وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية

١- للمزيد راجع: الزنكي، نجم الدين، نظرية السياق، ص ٤٢١- ٤٢٣.

٢- انظر: الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص٣٩٠- ٣٩١، تعليقات دراز. سعيد، عبد الستار فتح الله، المنهاج القرآني في التشريع (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م)، ص٧٢٠- ٧٢٧. سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة، ص ٤٢١ وما بعدها.

٣- انظر ابن عاشور، التحرير والتنوير: ج١، ص٤١- ٤٢.

٤- المصدر السابق: ج١، ص٩٢.

من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغىً. ونحن لا نتابعهم في ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيَع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية»[1].

هذا وقد كان الشيخ سعيد النورسي (ت ١٣٧٩ هـ) ينتهج منهجًا قريبًا من منهج ابن عاشور، وكان يرى أن معاني القرآن عامة وكلية، ولا تنحصر ككلام البشر في زمن محدود وطائفة معينة ومعنى جزئي. فهو خطاب إلى جميع البشرية في كل الأعصار، لذا كانت معانيه جامعة لكل شيء وواسعة سعة خارقة. فلا ريب إذًا أن كلمات القرآن ليست محمولة على معان جزئية ومقاصد مخصوصة فقط. «بل نقول: إن جميع ما ذكره كافة علماء التفسير وما استنبطوه من المعاني اللاتي اشتمل عليها الكتاب صراحةً أو إشارةً أو رمزًا أو إيماءً أو تلويحًا أو تلميحًا لمراد ومقصود بالذات من الكتاب الكريم. ولكن شريطة أن لا يمنع عن تلكم المعاني القواعد العربية، وأصول علمي النحو والصرف، وقوانين الكلام، والعقل السليم، والمنطق الصحيح»[2].

التلازم بين مقاصد الشرع ومدارك العقل:

إن المتفهم للخطاب الشرعي عليه أن يدرك مقصود الشارع في خطابه من خلال إدراكه وتعقله للمصلحة التي توخاها وأراد تحقيقها، ليتبين له المساق الذي خرج عليه الخطاب، ثم يفهم، بمعرفة ذلك المساق، الحالات التي يشملها الخطاب والحالات التي هي خارجة عن مساقه، ويقف على معاني كثير من الصيغ الواردة في نصوص الشارع، ويحملها على المعنى الذي يقتضيه المقصود.

ومن هنا نجد أن للعقل والحس دورًا كبيرًا في معرفة المساقات التي تخرج عليها خطابات الشارع؛ فقد أوشك أن يتفق جميع العلماء على أن العقل

١- المصدر السابق: ج١، ص٩٧- ٩٨.

٢- النورسي، بديع الزمان سعيد، إشارات الإعجاز في مظانّ الإيجاز (د. م: دار المحراب، الطبعة الألمانية، د.ت)، ص ٢٥٩- ٢٦١، نقل بتصرف من الملاحق.

والحس قد يبينان إرادة الشارع في أن بعض الألفاظ العامة قد أريد بها الخصوص لا العموم[1]؛ ذلك أن النص الشرعي لا يعبر إلا عن حقيقة ما عليه الأمور في الواقع، أما أن ينشئ النص المعنى دون أن تكون له مناسبة في الواقع فهذا أمر بعيد لا يستساغ. فالوقوف مع ظواهر النصوص دون إعمال العقل فيها يؤدي إلى وأد الفقه وقبره، لأن لإدراك العقل أثرًا كبيرًا في فهم المقصد الذي جاءت له النصوص، وإدراك المساق الذي خرجت عليه.

فالمدرسة الأشعرية التي تنكر أن يدرك العقل الحسن والقبح في الأفعال، إنما تنكر ذلك قبل ورود الشرع، أما بعد ورود الشرع ووضعه للأسس فلا ينكرون دور العقل في إدراك مرامي النص وغاياته التشريعية. فهذا هو الإمام الشاطبي يعترف بأن العقل يدرك المصالح بعد وضع الشرع أصولها، وذلك في رده على الإمام عز الدين بن عبد السلام عندما قال: «معظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وكذلك معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل -قبل ورود الشرع- أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن... اتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء، والأبضاع والأموال والأعراض... وإن اختلف في بعض ذلك فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي والرجحان»[2].

وقال أيضًا: «أما مصالح الدارين وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع... وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب

١- العقل والحس وإن لم يكونا مخصصين، فإنهما آلة إدراك ما عليه حال الأمور، والمخصص هو حال الأمور ووصفها الذي أدرك عن طريق العقل والحس. ولذلك فإن الراجح قول القائلين بأن العقل والحس دليلان على إرادة المتكلم، وأنهما ليسا مخصصين حقيقةً. انظر الغزالي، المستصفى: ج٢، ص٤٩.

٢- السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، ج١، ص ٩.

من أدلته. ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبنِ عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»[1].

يقول الشاطبي ردًا على هذه العبارة: «... لو كان الأمر على ما قال بإطلاق لم يحتج في الشرع إلا إلى بثّ مصالح الدار الآخرة خاصة، وذلك لم يكن، وإنما جاء ما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معًا... فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل، اللهم إلاَّ أن يريد هذا القائل أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها، بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه»[2].

فالحاصل من ذلك: أن العقل يمكنه إدراك أوجه المصالح والمفاسد وإدراك ذلك في أحكام الشرع بعد أن يضع الشرع أصول المصالح والمفاسد، بلا نزاع، كما قال الشاطبي.

وقد اعترف بعض علماء الأشاعرة بإدراك العقل للضروريات ولو قبل ورود الشرع، فيقول الغزالي: «جميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد إلا أن المقاصد تنقسم مراتبها..فأعلاها ما يقع في مراتب الضرورات كحفظ النفوس، فإنه مقصود الشارع، وهو من ضرورة الخلق، والعقول مشيرة إليه وقاضية به لولا ورود الشرائع، وهو الذي لا يجوز انفكاك شرع عنه عند من يقول بتحسين العقل وتقبيحه.... ونحن... لا ننكر إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد وتحذيرها المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد»[3].

واختار الماوردي أن العقل يقر مبدأ العدل والتناصف وينهى عن الظلم

١- المصدر السابق: ج١، ص١١.

٢- الشاطبي، الموافقات: مج١، ج٢، ص ٣٥٩- ٣٦٠.

٣- الغزالي، شفاء الغليل: ص٨٠- ٨١.

والقطيعة بين الناس، وحسب تعبيره: «إنما أوجب العقل أن يمنع كل واحد نفسه من العقلاء عن التظالم والتقاطع، ويأخذ بمقتضى العدل في التناصف والتواصل، فيتدبر بعقله لا بعقل غيره»[1].

ومدرسة الأحناف كانت أكثر واقعية، حين ذهبت إلى أن العقل يمكنه إدراك المصالح والمفاسد في الأفعال، لكن العقل لا يلزم، بل الشرع هو مصدر الإلزام، وبهذا فقد قالوا القول الوسط العدل. وكان من نتيجة هذا القول أنهم استطاعوا أن يميزوا مساقات النصوص ومقاماتها تبعًا لدرجة إدراك العقل لضرورة أحكامها[2]، فكان من ثمار ذلك أن ذهبوا إلى أن هناك أحكامًا ثابتة صدقها ذاتي ضروري لا يمكن نسخها وتبديلها في شريعة من الشرائع لا في عهد الرسول ﷺ ولا بعده، وذلك كمعرفة الله وتوحيده وحسن العدل وقبح الظلم، فهذه الأمور إذا جاء النص التشريعي بها علم أنها من محكمات الشرع التي لا تنسخ ولا تخصص ولا تؤوَّل[3].

يقول الجصاص: «... إن العقل حجة لله تعالى، فما حسَّنه من شيء فهو حسن، وما قبَّحه فهو قبيح، والسمع حجة لله تعالى أيضًا، وغير جائز أن تتضادَّ حجج الله تعالى ولا يجوز أن تتنافيا، فثبت أن السمع لا يرِد برفع ما في العقل وجوبه ولا إيجاب ما في العقل حظرُه»[4]. ولذلك عرفوا نوعًا من المحكم سموه بـ«المحكم لذاته» وعرّفوه بأنه: ما أُحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل، وحكمه: وجوب العمل به من غير احتمال[5]. ومعنى ذلك

١- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م)، ص ١٦.

٢- راجع: الدواليبي، محمد معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه (القاهرة: دار الشواف، ط٦، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م)، ص ١٥٠- ١٦٠. الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص٢٦٣ وما بعدها.

٣- انظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، ص٢٣٥ وما بعدها. الجصاص، الفصول في الأصول: ج١، ص ٣٥٦ وما بعدها.

٤- الجصاص، الفصول في الأصول: ج١، ص ٣٥٦.

٥- انظر: النسفي، كشف الأسرار: ج١، ص ٢٠٩.

أن النصوص المحكمة تستقل بنفسها تمام الاستقلال، ولا يحتاج المجتهد في الحكم بها إلى البحث عن احتمالات التخصيص والتأويل والنسخ، بل مساقها مستقل يفيد الحكم في محل الخطاب من غير حاجة إلى الاجتهاد[١].

ومثال ذلك: النصوص الدالة على أحكام أساسية تعدُّ من قواعد الدين التي لا يطرأ عليها التغير، كالإيمان بالله والملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر، مثل قوله تعالى: ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ (الحديد: ٧)، وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَۚ﴾ (التغابن: ١٢). وكذلك النصوص الدالة على أحكام هي من أمهات الفضائل والأخلاق التي تقرها الفطرة السليمة ولا تستقيم حياة الأمم بدونها، كالوفاء بالعهد: ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِۖ﴾ (الإسراء: ٣٤)، والعدل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ﴾ (النحل: ٩٠)، والأمانة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٥٨)، وصلة الأرحام: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَۚ﴾ (النساء:١)، وبر الوالدين: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ﴾ (الإسراء: ٢٣)، فهذه أحكام أساسية ثابتة لا تحتمل نسخًا ولا تأويلا.

ومثلها النصوص الدالة على تحريم أمهات الرذائل من الظلم: ﴿فَلَا تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْۚ﴾ (التوبة:٣٦)، ونكث العهد: ﴿وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ (النحل: ٩١)، وعقوق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (الإسراء: ٢٣)، والفسق: ﴿وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَۚ﴾ (الحجرات: ٧). فهذه أحكام تلتزمها الفطرة، وتشتد إليها حاجة الحياة الإنسانية، وتؤكد التجارب البشرية ضرورتها لكل جيل ولكل عصر[٢].

ويرى المتكلمون أن كل الأحكام يمكن نسخها، ولا تأثير لإدراك العقل في ذلك، وينسبون رأي المخالفين إلى عقيدة الاعتزال، من غير تفريق بين ما ذهبت إليه المعتزلة وما ذهبت إليه الحنفية، فيقول الغزالي:

١- انظر: الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: ص ١٥٩، ١٦٠.

٢- انظر: الدريني، المناهج الأصولية: ص ٦٣- ٦٥.

«ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافًا للمعتزلة، فإنهم قالوا: من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها، فلا يمكن نسخها، مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم، فلا يجوز نسخ وجوبه، ومثل الكفر والظلم والكذب، فلا يجوز نسح تحريمه، وبنوا هذا على تحسين العقل وتقبيحه»[1].

وما ذهب إليه الحنفية أليق بالقبول؛ لأن هذه الأحكام وصف لما هو حقيقة، وليس الأمر أو النهي يعود فيها إلى خارج عن ذاتها، فالأمر باعتقاد وحدانية الله تعالى أمر باعتقاد حقيقة ما في نفس الأمر، ولا يختلف ذلك باختلاف أحوال المكلفين، والشرائع جاءت لإقامة العدل ورفع الظلم وإحقاق الحق، وهي من مقاصدها، فكيف يجوز توقع النسخ لما هو من المقاصد والكليات؟[2].

يقول الشاطبي: «إن النسخ لا يكون في الكليات وقوعًا، وإن أمكن عقلا. ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأن الشريعة مبنيَّة على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء... وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكليٍّ البتة، ومن استقرى كتب الناسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى، فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها»[3].

ويمثل لذلك في موضع آخر بآيات من القرآن الكريم تدل على أن النيابة لا تدخل في العبادات، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام: ١٦٤)، وقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ (النجم: ٣٩)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٥٢)، ثم

١- الغزالي، المستصفى: ج١، ص ١٢١.

٢- انظر: الزنكي، صالح قادر، «فكرة التحسين والتقبيح العقليين.. حقيقتها وأثرها على البعد المقاصدي» في (مجلة الأحمدية، العدد التاسع، رمضان ١٤٢٢هـ / نوفمبر ٢٠٠١م)، ص ١٣٧.

٣- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص٩٧.

يقول: «ما تقدم من آيات القرآن كلها عمومات لا تحتمل التخصيص، لأنها محكمات نزلت بمكة احتجاجًا على الكفار، وردًّا عليهم في اعتقادهم حمل بعضهم عن بعض أو دعواهم لذلك عنادًا. ولو كانت تحتمل الخصوص في هذا المعنى لم يكن منها رد عليهم»، وخلص إلى القول: «وإذا تأمل الناظر العمومات المكية وجد عامتها عريةً عن التخصيص والنسخ وغير ذلك من الأمور المعارضة، فينبغي للبيب أن يتخذها عمدة في الكليات الشرعية، ولا ينصرف عنها»[1].

والشاطبي يعتمد كذلك على الحال المصلحية التي عليها الخطاب في تمييز المقاصد الأصلية من التابعة، وفي الكشف عن مقاصد الأوامر والنواهي ومقتضياتها.

فقد قسم الشاطبي المقاصد الشرعية إلى مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، وذلك باعتبار ما يعقل من حال الخطاب في الواقع؛ فما يكون للمكلف فيه حظ ودواعٍ إلى فعله، لا يأتي الشارع بتوكيد طلبه، وما لا يكون للمكلف فيه هذا الداعي والحظ، يتأكد طلبه من الشارع، وهذا الأخير لا يتغيَّر بتغير الأجيال والأزمنة والأمكنة، لأنها مقاصد فوق حظ المكلف، أما النوع الذي فيه حظ للمكلف ودواعٍ على إتيانه، فإنه يتغير بحسب ما يحقق مقصد عمارة الأرض وجعل الدنيا مزرعة للآخرة. فالمطلوب الشرعي نوعان:

١- ما كان شاهد الطبع خادمًا له ومعينًا عليه، بحيث يكون الطبع باعثًا عليه، فهذا لا يؤكد الشارع طلبه، بل يكتفي في ذلك بمقتضى الجبلة السويَّة والعادات الجارية، ومن أمثلة ذلك: شهوة الأكل والشرب والجماع وتجنّب استعمال القاذورات وأكلها، فلم يؤكد الشارع طلب هذه الأمور لما في طبع الإنسان من ملازمتها وإتيانها بدافع ذاتي، ولذلك نجد هذا النوع مطلوبًا طلبَ ندبٍ أو إباحة، ولا يطلب طلب وجوب إلا عند إخلال الإنسان بها كليًا وانحرافه عن دواعي الفطرة فيها. ولذلك كانت الأحكام المنوطة بها

١- المصدر السابق: مج١، ج٢، ص٢٢- ٢٤.

تختلف باختلاف الالتزام بدواعي الفطرة فيها أو الإخلال بها[١]، ولذلك فإن المقصد الشرعي منها يكون تابعًا لا أصليًا. فالمقاصد التابعة «هي التي روعي فيها حظ المكلف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جُبل عليه من نيل الشهوات، والاستمتاع بالمباحات، وسد الخلات»[٢].

٢- ما لم يكن شاهد الفطرة والطبع خادمًا له ولا معينًا عليه ولم يتحقق فيه هوى المكلف، بل كان من باب التكاليف التي قد تجري على خلاف أهواء النفوس، كالعبادات وأحكام الجنايات والألبسة والأطعمة والأشربة، وهذا النوع يقرره الشارع تقريرًا يناسب أهميته في الحياة الإنسانية؛ فيؤكد في المؤكدات، ويخفف في المخففات، إذ الإنسان لا ينساق إليه بشهوته وطبعه، فإذا جاء الطلب في مثله حمل على الجزم والعموم والثبات بدرجة ممانعته لداعي الشهوة والطبع. ولذلك حد الشارع لهذا النوع حدودًا معلومة، ووضع له عقوبات مقررة، إبلاغًا في الزجر عما تقتضيه الشهوة وأهواء النفوس من خرم لضرورات الحياة، وإفساد للمصالح العامة[٣].

والمقاصد التي تتعلق بهذا النوع هي مقاصد أصلية، فالمقاصد الأصلية هي «التي لا حظَّ فيها للمكلف، وهي الضروريات المعتبرة في كل ملة... لأنها قيام بمصالح عامة مطلقة، لا تختص بحال دون حال، ولا بصورة دون صورة، ولا بوقت دون وقت»[٤].

وبهذه المعرفة يضع الشاطبي معيارًا لوضع معاني النصوص -بما تحتويها من التكاليف الشرعية- مواضعها من مقاصد الشارع، وذلك أن ينظر في كل أمر: هل هو مطلوب بالقصد الأول أم بالقصد الثاني، أي: هل فيه حظ للمكلف أوّ لا؛ فإن لم يكن فيه حظ للمكلف فهو أعلى المراتب في النوع الذي

١- انظر: المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص١٢١- ١٢٤، ومج١، ج٢، ص٤٧٨- ٤٨٠.

٢- المصدر السابق: مج١، ج٢، ص٤٧٨.

٣- انظر: المصدر السابق: مج١، ج٢، ص٤٧٦- ٤٨٠، ومج٢، ج٣، ص١٢١- ١٢٤.

٤- المصدر السابق: مج١، ج٢، ص ٤٧٦.

ورد فيه. وإن كان مما فيه حظ للمكلف نُظر؛ فإن صح إقامة أصل الضروري الذي هو يندرج تحته بدونه فذلك ليس ركنًا في الضروري، بل هو مكمل ومتمم إما من حاجياته أو تحسيناته، وهكذا ينظر فيه في كل مرحلة من المراحل حتى تتجلى مرتبته.

وإذا كان الأمر مما فيه للمكلف حظ ثم لم يصح وجود الضروري الذي يندرج تحته إلا به كان ركنًا في ذلك المقصد الضروري، وذلك كالأكل، فإنه وإن كان فيه حظ المكلف إلا أن إقامة ضروري الحياة لا يصح بدونه، لذلك كان ركنًا فيه(١).

يقول الشاطبي: «ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة أو التنزيه فيما يفهم من مجاريها، فيقع الشك في كونها من الضروريات كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع، وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك، فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعًا. وربما وقع الأمر بالعكس من هذا، فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه، ليكون من المجتهد على بال»(٢).

وبهذا وضع الشاطبي معيارين اثنين، أحدهما لتمييز مرتبة ضروري الأوامر والنواهي من الحاجي والتحسيني، والثاني لتمييز ما هو أصل في كل مرتبة وما هو تابع. فمعيار تمييز ما هو ضروري عن غيره أن لا يقوم ذلك الضروري إلا به وإن كان ذلك الشيء مباحًا كالأكل بالنسبة إلى ضروري الحياة، والجماع بالنسبة إلى ضروري النسل، والنكاح بالنسبة إلى ضروري النسب. وقد يكون الشيء واجبًا ولا يكون في مرتبة الضروري، كالمهر، فإنه واجب، ويتصور تحقق الضروري (حفظ النسل) بدونه.

والمعيار الذي وضعه لتمييز ما هو أصلي وما هو تابع في كل مرتبة من

١- انظر المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص ١٨٨، ١٨٩.

٢- المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص ١٢٤، ١٢٥.

المراتب الثلاث هو: مدى تحقق ذلك بشهوة المكلف وحظه ورغبته من دون توكيد الشارع لطلبه، فإن كان الوازع الفطري الشهواني يستحث عليه ويطلبه فهو مقصد تابع، وإن لم تتقاضه الشهوة والطبع فهو مقصد أصلي. وذلك كالأكل فإنه ضروري للحياة، لكنه مقصد تابع؛ لأن الشارع لم يؤكد طلبه اكتفاءً بداعي الشهوة والطبع الإنساني، أما إيجاب القصاص فإنه ضروري لحفظ النفس، ومقصده أصلي؛ لأن الشهوة أو الطبع لا تتقاضاه. والمقصود من عدم تقاضي الشهوة له أن مجموع الإنسان بما فيهم الجاني والمجني عليه لا يشتهون إيقاع هذه العقوبة كما يشتهون الأكل، فالعبرة بالمجموع والنوع، لا بالطرف الذي تعود له المصلحة فحسب.

ونلاحظ أنه في كل من المعيارين راعى حال الخطاب أو ما يسمى «حال محلِّ الخطاب» في الواقع، من حيث المصالح التي تتحقق به ومن حيث تقاضي الطبع له، وكل ذلك من مدارك العقل.

كما يرى الشاطبي أن معرفة حال الخطاب في الواقع تعين على تمييز مراتب الأوامر والنواهي، فيشير إلى أن الأوامر الشرعية لا تجري في التأكيد مجرىً واحدًا، ولا تدخل تحت مقصد واحد، فالأوامر المتعلقة بالأمور الضرورية ليست كالأوامر المتعلقة بالأمور الحاجية ولا التحسينية، والأمور المكملة للضروريات ليست كالضروريات أنفسها، والأمور الضرورية ليست في الطلب على مرتبة واحدة، بل بينها تفاوت واختلاف، فالطلب المتعلق بأصل الدين ليس في التأكيد كالنفس، ولا النفس كالعقل، إلى سائر أصناف الضروريات. وكذلك الحاجيات؛ فليس الطلب بالنسبة إلى المتعات المباحة التي لا معارض لها كالطلب بالنسبة إلى ما لَه معارض كالتمتع باللذات المباحة عن طريق القرض، وكذلك التحسينيات حرفًا بحرف[1].

ومن ذلك المنطلق يمكن معرفة سلم الأولويات وطريق فقهها وانتظامها،

١- انظر: المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص ١٨٧- ١٨٨.

فكانت المصالح الضرورية مقدمة على ما دونها، والعامة مقدمة على الخاصة، والكلية مقدمة على الجزئية، والأهم مقدمًا على المهم، وهكذا دواليك. وفي فقه السياسات الشرعية يعدّ أمر الخلافة وعقد الولاية العامة للإمام، مقدمًا على غير ذلك من الأحكام السلطانية والتدابير السياسية. يقول الماوردي: «إن الله جلت قدرته ندب للأمة زعيمًا خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع، فكانت الإمامة أصلا عليه استقرت قواعد الملة، وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني... »[1].

ويقول الشاطبي في موضع آخر من الموافقات: «الأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء... وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح وفي أي مرتبة تقع، وبالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضًا»[2].

ويمثل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ۚ﴾ (المائدة: ٢) وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الجمعة: ١٠)، إذ إننا نقطع بأن مقصود الشارع من هذا ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما المقصود أن سبب المنع من ذلك قد زال، وهو انقضاء الصلاة، وزوال حكم الإحرام[3].

وقد نهى ﷺ عن بيع الغرر وبيع الثمر قبل الزهو وحبل الحبلة والحصاة

١- انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية: ص ١٣.

٢- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص١٤٠- ١٤١.

٣- انظر: المصدر السابق: مج٢، ج٣، ص١٣٨.

وغيرها[١]، ولو أخذنا بمجرد الاقتضاء في الصيغة لمنعنا بيع كثير مما هو جائز، كبيع الجوز واللوز والقسطل في قشورها، وبيع الخشبة والمغيبات في الأرض والمقاثي، «ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلا، لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غررًا مترددًا بين السلامة والعطب. فهو مما خُصَّ بالمعنى المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده»[٢].

ولقد عاب الإمام ابن القيم على الظاهرية تقصيرهم في فهم النصوص، فكم من حكم دل عليه النص ولم يقولوا به، وسبب هذا حصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشارته ومساقه وعرفه عند المخاطبين[٣]، فقالوا: إذا بال جرة من بول وصبها في الماء لم تنجسه، وإذا بال في الماء نفسه ولو أدنى شيء نجسه، ولو أنهم نزلوا عند مساق النص واعتبروا حال البول في نفسه لما ذهبوا إلى هذا الرأي[٤].

ويذكر الدكتور أحمد الريسوني من المعاصرين مجالات العقل في تقدير المصالح ويشير إلى: التفسير المصلحي للنصوص، وتقدير المصالح المتغيرة والمتعارضة، وتقدير المصالح المرسلة[٥]. ويضيف الدكتور صالح الزنكي مجالا آخر وهو: تقدير الأحكام الاستثنائية والأحكام الأصلية، ويقول: «إن العقل البشري عندما يتلقى أمرًا شرعيًا لا ينصدع له مباشرةً يُدرك أن ذلك الأمر مستثنىً من القواعد أو العادة المطردة... فإدراك العقل قد يكون أساسًا متينًا لمعرفة ما يجري من أحكام الشريعة على مقتضىً عام كلي،

١- انظر أحاديث النهي عن بيع الثمر قبل الزهو وبيع الغرر وبيع الحصاة وبيع حبل الحبلة عند الترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، حديث (١٢٢٦)، ج٣، ص٥٢٩، وحديث (١٢٣٠)، ج٣، ص٥٣٢، وحديث (١٢٢٩)، ج٣، ص٥٣١.

٢- الشاطبي، الموافقات: مج٢، ج٣، ص١٣٩- ١٤٠. وقارن مع ابن القيم، زاد المعاد: ج ٥، ص ٨١٦ - ٨٢١.

٣- انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين: ج١، ص٣٩٧.

٤- انظر: المصدر السابق: ج١، ص ٢٤٥.

٥- انظر: الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: ص٢٨٠- ٢٩٣.

وما يجري منها على وجه استثنائي، وهذا له دوره في معرفة مقاصد الشريعة، حيث إن الشريعة لا تتأسس مقاصدها على الأمور الاستثنائية التي لا تطَّرد ولا تعمُّ»[1].

ويمكن التمثيل لهذا الأخير بحكم الرق في الشريعة الإسلامية، فإنه حكم استثنائي نزل فيه الشارع على مراعاة الشائع في ذلك العهد لنوع مصلحة. فقد يقر الشارع بعض ما كان شائعًا من أحكام لنوع من المصلحة فيه، ولكنه يحيط هذا الحكم الذي أقره بكثير من الضمانات حتى لا ينحرف أحد عن حكمة التشريع، وينشئ من التشريعات ما يكاد يلغيه أو يُظهر عدم الرغبة فيه، فالرق كان شائعًا بين العرب وحين نزل القرآن أقر الاسترقاق في الحرب لا على أنه إهدار لآدمية المسترقّ وحطم لمعاني الآدمية فيه، وإنما أعطاه كل حقوقه كإنسان وجعل الاسترقاق إدخالا له في مدرسة الإسلام لعل قلبه يتفتح على ما فيه من الحق والهدى فيدخل تحت لوائه، ومعنى هذا: أن الإسلام يتشوق إلى الحرية، ويراها أحب إلى الله، وأرضى من الصوم وغيره من العبادات والقرب[2].

هذا في الحقائق الشرعيَّة، أمَّا الحقائق الكونية فلا ريب في توقف إدراكها على إدراك واقعها، فبقدر استطاعة الإنسان الكشف عن حقائق الكون، يتجلى له فهم النصوص التي تتحدث عن آيات الله في الكون من شمس وأرض وسماء، ونار وماء، وجبال وسحاب، وشجر ودواب، ونجوم وكواكب، وإنسان وحيوانات، وما ذكره القرآن في خلق السموات والأرض وخلق الإنسان والحياة والموت، فكل ذلك لا تقتصر المعرفة به على التفسير اللغوي للنصوص، بل معرفة حالها في الواقع تؤدي إلى معرفة أكثر بحقائق القرآن وإعجازه العلمي والبياني[3].

١- الزنكي، صالح، «فكرة التحسين والتقبيح العقليين»: ص ١٤٨.

٢- انظر الذهبي، الوحي والقرآن الكريم: ص٥٢- ٥٣.

٣- للمزيد راجع الفصل الرابع الخاص بالتفسير العلمي للقرآن عند الشيخ القرضاوي في كتابه: كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ص ٣٦٩- ٤٠١.

وهنا لا بدَّ أن نفرق بين إدراك العقل في المجال الكوني وإدراكه في المجال التشريعي، فالأمور الكونية لا تقف معرفتها على ورود الشرع، والأمور التشريعية لا يمكن للعقل أن يستقل بسَنِّها من غير أن تأتي الشرائع السماوية، وعند تداخل المجالين في خطاب شرعي لا ينبغي إنكار ما هو عائد إلى أحد الطرفين أو تجاهله على حساب الآخر، بل لا بدَّ من تقييد كل منهما بالآخر في الوجه الذي يقوى عليه، فإن الحقائق الكونية كالحقائق الشرعية مقصودة للشارع، فلئن كانت الشريعة مصدر التكليف فإن الكون مستقره ومستودعه، ولا يمكن تصور الانفصام بين الأمرين[1].

ولا يقتصر علم الكون ومعرفة حقائقه على ما كان للعرب عهد به من معارف وعلوم حول الكون وما خلق الله فيه، لأن الكون وحقائقه أوسع من إدراك جيل أو أجيال، فقد حوى القرآن الكريم من المعارف والحقائق العلمية ما أعجز العلماء وحيَّر العقلاء، وخطاب يتسم بهذه المكانة العالية والشأن العظيم لا يمكن انكشاف دقائقه الكونية للأميين في أطوار الأمة الأولى، لقصر باعهم عن الوصول إليها، وعدم حاجتهم إليها حينذاك. والأصوليون يرون جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة، ومن وجوه تأخير البيان إلى وقت الحاجة أن تأتي العبارة عن المعنى على نحو لا يظهر ذلك المعنى إلا في زمن الحاجة إليه. وبه يظل الإعجاز القرآني خالدًا مهيمنًا على الأمة في كل أطوارها حتى تقوم الساعة، فالقرآن الكريم يمنح كل جيل من المعرفة والهدى ما يتلاءم مع إدراكه ومعارفه[2]. لذا، فإن تلك النصوص لا مانع من أن يختلف فهم الناس لها باختلاف الأزمان والأطوار وبناءً على المقدرة العلمية التي يحظى بها كل جيل. فلا شك أن في القرآن الكريم نصوصًا كان يفهمها المخاطبون وقت نزول القرآن على نحو ما وصل إليه الإدراك البشري

١- انظر: الزنكي، صالح، «فكرة التحسين والتقبيح العقليين»، ص١٤٨- ١٤٩.

٢- انظر: سعد، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة، ص٤٢٢؛ الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، قواعد التدبُّر الأمثل لكتاب الله عزَّ وجلَّ – تأمُّلات (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م)، ص٦٢٠- ٦٢١.

في زمانهم ومجتمعهم ولا يكاد يخرج ذلك الفهم عن حدود دلالة النص، ويفهمها المخاطبون في العصر الحديث على ضوء ما وصل إليه العلم في زماننا فهمًا آخر لا يخرج عن دلالة النص. فالشرط في الفهم الجديد أن لا يجر الآية إلى العلوم جرًا، ولكن إن اتفق ظاهر الآية مع حقيقة علمية ثابتة فسرناها بها، وليس يشترط في التفسير أن يقطع به، بل يكفي أن يكون له شاهد في اللغة، ويكون اللفظ ظاهرًا فيه[1].

فالأصل في الخطاب القرآني أنه فوق الزمن، فهو خارج عن حدوده، وقائم بلا تجدد، والحادثون من الناس هم الذين يختلفون في أحوال معرفتهم بهذا الخطاب، فقضية علمية كالتي أشار إليها القرآن الكريم في رتق السماوات والأرض وفتقها لا تقتصر المعرفة بها على الحالة المعرفية والوسائل العلمية التي أتيحت للمخاطبين الأوائل، بل المعرفة بمثلها تتعلق بنظر باحثين علميين عرفوا بدراساتهم العلمية كيف بنى الله عز وجلَّ السماء والأرض، وهكذا شأن الآيات التي تتحدث عن الكون والخلق والسنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد، فإنها يجوز أن يتطور فهمها بحسب الأحوال التي يكون عليها المخاطبون، شريطة أن لا يكون الفهم خارجًا عن أهداف القرآن ومراميه، وأن يكون ملتزمًا بأصول اللغة وشواهد الخطاب العربي، حتى لا يحمل ذلك التفسير اتهامًا للأمَّة كلها طوال تاريخها كله بأنها لم تفهم القرآن، وكانت تجهل كتاب ربها، لأن ذلك يعود بالطعن على القرآن في نهاية الأمر، فكأنه يتهم نصوصه بالغموض والإلباس، والتعقيد والإلغاز. فالمقبول من التفسير المحدَث ما كان إضافة إلى القديم، لا ما يبني المعنى على حرف جديد غير معهود، ويكون بمثابة إلغاء كليّ لما التقت عليه الآراء عبر العصور[2].

١- انظر: الذهبي، الوحي والقرآن الكريم: ص ٩١- ٩٢.

٢- انظر: الميداني، قواعد التدبر الأمثل، ص٦٢١، وص٢٣٧- ٢٣٨. مسلم، مصطفى، مباحث في إعجاز القرآن (دمشق: دار القلم، ط٣، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م)، ص١٦٠- ١٦٤. القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ص ٣٨٣.

ويمكن التمثيل للتفسير المتلائم مع الحقائق العلمية الملتزم بالدلالة الظاهرة للنص بتفسير المراغي لقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ﴾ (الأنبياء: ٣٠)، حيث ذكر أن القرآن الكريم قرر في هذه الآية أن الأرض كانت جزءًا من السماوات وانفصلت عنها، وأن هذا الذي قرره الكتاب الكريم هو الذي دل عليه العلم، فقد قال العلماء: إن حادثًا كونيًا جذب قطعة من الشمس وفصلها عنها، وأن هذه القطعة بعد أن مرت عليها أطوار تكسرت وصارت قطعًا كل قطعة منها صارت سيارًا من السيارات، وهذه السيارات طافت حول الشمس وبقيت في قبضة جذبها، والأرض واحدة من هذه السيارات، فهي بنت الشمس، والشمس هي المركز لكل هذه السيارات[1].

وقديمًا فسر ابن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ هذه الآية بقوله: «كانت السموات رتقًا لا تمطر، وكانت الأرض رتقًا لا تنبت، فلما خلق للأرض أهلا فتق هذه بالمطر، وفتق هذه بالنبات»[2]. ونحن لو نظرنا إلى الفهمين لا نكاد نجد تعارضًا بينهما، فالآية تتسع لهما[3].

أما التفسير الذي لا يلتزم دلالات النص فمثل تفسير الشيخ طنطاوي جوهري لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً ﴾ (البقرة: ٦٧) إلى آخر القصة، بأن هذه الآية يمكن أن يستخرج منها علم تحضير الأرواح[4]. وكتفسير آخرين لقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ

١- المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، خرَّج آياته وأحاديثه باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م)، ج٦، ص١٦١- ١٦٣. وقارن مع ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تصحيح خليل الميس (بيروت: دار القلم، ط ٢، د. ت)، ج ٣، ص ١٥٤. وانظر: الذهبي، الوحي والقرآن الكريم: ص٩١- ٩٢.

٢- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: ج٣، ص١٥٤.

٣- انظر الذهبي، الوحي والقرآن الكريم: ص٩٢.

٤- انظر: جوهري، طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٥٠هـ): ج١، ص٨٤.

﴿ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٢) بأن معناها أن اللحوم والأسماك والألبان أفضل في التغذية من البقول والقمح والذرة[١]. وكتفسير النفوذ من أقطار السموات والأرض بالصعود إلى الفضاء، والسلطان بالمركبة الفضائية، وذلك في قوله تعالى: ﴿ يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُواْ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُواْ ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ ﴾ (الرحمن: ٣٣). فهذه التأويلات لا تتفق مع ظواهر الآيات، بل لا يمكن التسليم بها إلا بعد فرض مقدمات ولوازم، ولذلك لم تكن منسجمة مع مساق الآيات[٢].

ولذلك لم يرفض المحدثون التفسير العلمي للنصوص القرآنية رفضًا مطلقًا، بل قيَّدوا إجازته بالضوابط العلمية الآتية:

أولا- إذا ثبتت حقيقة علمية ثبوتًا قطعيًا، وقد تعرض لها القرآن الكريم ببيان ما، لزم فهم النص على مقتضاها بعد جمع النصوص الواردة في الشأن نفسه، وعدم تعطيل المعاني الأصلية للخطاب.

ثانيًا- إذا قدم العلماء نظرية علمية ذات رجحان في الوسط العلمي من غير أن تصل إلى درجة القطع فإنه جائز تفسير الخطاب بها إذا كان النص القرآني يحتمله ضمن ضوابط الفهم العربي، من غير جزم ولا قطع بأنه معنى النص، ثم تظل الاحتمالات الأخرى للنص مفتوحةً، حتى يأتي اليقين العلمي.

ثالثًا- إذا قدم بعض العلماء فرضية علمية، وهي البسط العلمي الذي لم يصل بعد إلى مستوى الترجيح، فإنها ليست أكثر من احتمال، فينظر المفسر إليها نظره إلى أي احتمال آخر يمكن أن يفهم النص بمقتضاه.

١- انظر: الذهبي، الوحي والقرآن الكريم، ص ٨٦- ٨٧. الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون (القاهرة: د.د، د. ط، ١٩٧٦): ج٢، ص٥٠٣.

٢- انظر: القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ص ٣٨٣- ٣٨٥.

رابعًا- إذا كان النص لا يحتمل حمله على النظرية أو الفرضية فلا يحق للمتفهم التعسف في التأويل، وتطويع النص للهوى، وجرُّ النص جرًا للدلالة على ذلك.

خامسًا- لا يجوز بحال من الأحوال جعل النص مفتوحًا على كل نظرية وفرضية، فعلى المتفهم أن يكون شديد الحذر من المزالق الخطرة التي تأذن بفهم النص على غير ما أذن الله به[1].

هذه كانت أهم المرتكزات البيانية التي نوهنا بها في هذا الكتاب، وهي في نظرنا المتواضع تعيد كثرة المعاني إلى وحدة بيانية جامعة لا تقضي على التعدد المحمود، ولا تسمح بالتعدد المتضاد المتناقض الذي مآله رفع الثقة من فهم النصوص وبيانها ودلالاتها. علنا بذلك قد أعدنا إلى الذاكرة صورة عن المنهجية الوسطية الشاملة لما ينبغي أن يسير عليه متفهم النص التشريعي في فهمه وتفسيره واستنباطه، دون أن يتجمد عند ظاهر النص، ولا أن يجحد دلالات النصوص، ليكون باحثًا عن مراد الشارع بروية واتزان، ودراية وإتقان، دون تكلف في تأويلها، أو تعسف في تقصيدها.

١- انظر: الميداني، قواعد التدبر الأمثل: ص٦٢١، وص٢٣٧- ٢٣٨. مسلم، مباحث في إعجاز القرآن: ص١٦٠- ١٦٤. القرضاوي، كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ص ٣٧٩- ٣٩٥.

الخاتمة

في ختام هذا الكتاب يمكننا أن نلخص النتائج الآتية:

١- لقد قدَّم علماء الإسلام لنا ثروة علمية غزيرة جديرة بالاهتمام، وهي ثروة منتجة غير عقيمة، تمَّ اختبارها وفحصها وإقرار سلامتها من لدن أجيال عدَّة، وهي التي كفلت للأمة الإسلاميَّة وحدتها وثباتها على رغم ما أصابها من فتور في الهمم، وانتكاس في التطبيق والامتثال، وشلل في تجاوز أسباب الانحطاط في الأزمنة المتأخرة. غير أن استعصاء اللغة التي حررت التراث على استيعاب المثقفين المعاصرين أبعده عن التداول والتناول، وقعد به بعض الشيء عن إنجاز وظيفته ودوره في إيجاد الوعي والتقدم والعطاء بصورة سلسة. لذا ينبغي إعادة صياغة المادَّة العلمية المخزونة فيه بما ينسجم مع لغة العصر والأفق المعرفي لهذا الجيل.

٢- لقد أدرك العلماء المسلمون بثاقب نظرهم ضرورة التقدير المتزن لمنزلة النصوص في التشريع إلى جانب الوعي بمراتب الدلالات وتفاوتها، مما أنشأ لهم حالة من التوازن في تعاطي الدلالات من النص، فلم يحصروا الدلالة في وجه واحد، ولم يفتحوا النص على كل المعاني والدلالات، بل أشادوا بضرورة بناء نواة للمعنى لا يتجاوزها المفسر، ثمَّ سمحوا من وراء ذلك بتوسيع دلالات النص وتفسيره شريطة انتظامه داخل هذه النواة التي تبني المعنى المركزي في النص. وإلى جانب ذلك، فقد أدركوا أن للنص معنى نهائيًا يحدد انتماءه، وأنه لا يجوز اجتراره للدلالة على كل ما يعنُّ من معنى ودلالات، وما يستجدّ من أحكام الحوادث والوقائع إن كان لا يحتمل الدلالة عليها، لأن تكلف ذلك يهدد ثبات النص، ويخرم دلالته الأصلية، ويفتحه على معان لا حصر لها، فيكلفه وجوهًا من المعنى لا سبيل منه إليها. لذا وجدت أدلة شرعية أخرى غير النص اعترف بها جمهور العلماء كالقياس والمصلحة والاستحسان والاستصحاب وغيرها. وبهذا تفادى العلماء أزمة

فتح النص في كل اتجاهاته كالذي بشرت به نظرية (النص المفتوح) الغربية التي تجعل من اللغة لعبة لا قرار لها، وتفتح النصَّ مشرعًا أمام الثقافات المتعددة، والأنظار المتفاوتة، والميول المتعارضة، حتى لا يبقى للنص نهاية تحدد انتماءه، ومقصد يحفظ وحدته وثباته.

٣- لقد أشاد العلماء بضرورة الالتزام بدلالة السياق والمقام والقرائن، لأن ذلك يعين على تحصيل مراد المتكلم من خطابه، فيرفع غموضه، ويدفع إشكاله، ويزيل لبسه وإجماله، وينزل الكلام على المقصود منه. كما راعوا خصوصية النص الموحى، فلم يفتحوه مشرعًا أمام الأذواق المختلفة، ولم يبسطوه على كل قرينة مقاميَّة، بل راعوا في ذلك استقلال المعنى والمبنى، وجعلوا مقصد الشارع ركنًا ركينًا في تفسير مراده من النصوص وفي الاعتبار بالقرائن الثاوية في نظمها وتأليفها أو في مقامها وأسباب ورودها ونزولها.

٤- لقد أدرك العلماء ضرورة الاهتداء بمقاصد الشارع العاصمة من منزلقات التأويل والتحريف، وضرورة بناء المعاني على مدارك العقل والحس، وأنه لا يجوز الفصل والتفريق بين مدارك الشرع والعقل، ولا إلغاء أحدهما على حساب الآخر، لذا رتبوا دلالات النصوص وأولويات الأحكام وسلم المقاصد وفقًا لما يمليه العقل المتبصر بأصول الشرع من أفهام وتصورات عن خطورة التشريعات ومدى ضرورتها وحاجة الإنسانية إليها. فليست الأوامر والنواهي على درجة واحدة في التكليف ولا على تساو في الاقتضاء، وما علم الفرق بينها إلاَّ بمراعاة المساق ومعرفة المناسبة التشريعية والاستقراء المعنوي. فشرعة المفسر أن يلتزم بأدبي العقل والدين، وأن لا يجعل بينهما برزخًا فاصلا، ولا يطغى بأحدهما على حساب الآخر. فإذا كان الوحي مصدر التشريع، فإن الكون مستقره ومستودعه. وإدراك حقائق الكون لا يتوقف على ورود الشرع، كما أن إدراك الكون بمجرَّده لا يغني عن الشرع ولا يقوم بديلا عنه بحال.

٥- إن الوسطية هي منهاج الإسلام وخاصته، فبها تتأهل الأمة للقيام بالشهادة على الناس، وإقامة الحجة على الخلق. وهي حالة ممدوحة تقابل الإفراط والتفريط، والمجاوزة والتقصير، تعصم الإنسان من الميل والجنوح. واستحضارها في كل عمل فكري إسلامي شرط أصيل وركن ركين. ولعل تبني رؤية وسطية في فهم النصوص الشرعية من أهم العوامل المساعدة على نشر الوسطية الفكرية والسلوكية داخل المجتمع الإسلامي. لذلك نوصي بمتابعة الخطى واقتصاص الآثار ومتابعة السير في طريق الوسطية فهمًا وتأصيلا وممارسةً، لتستعيد الأمة الإسلامية نهضتها وقوتها، ومكانتها الحضارية النابضة بين الأمم، وتكون خير أمة أخرجت للناس تأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر، وتأخذ بناصيتهم إلى الخير، وبأيديهم إلى برّ الفلاح والنجاح والأمان، وبألبابهم إلى بحبوحة الطمأنينة والسعادة والوئام.

وصلى الله وسلَّم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



قائمة المصادر والمراجع

أولا: الكتب باللغة العربية:

- ابن التلمساني، عبد الله بن محمد بن علي، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م).

- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق وتعليق د. علي الدخيل الله (الرياض: دار العاصمة، ط ٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م).

- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق عبد الرحمن الوكيل (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ط، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م).

- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الصواعق المنزلة على الطائفة الجهمية والمعطلة، تحقيق أحمد عطية الغامدي وعلي ناصر الفقيهي (الرياض: د.د، د.ط، ١٤٠٧هـ).

- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد (دمشق: دار الفكر، د.ط، د.ت).

- ابن القيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٦، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م).

- ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير على التحرير لابن الهمام، تصحيح عبد الله محمود عمر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م).

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، الإيمان، تصحيح وتعليق د. محمد خليل هراس (د.م: د.ط، د.ت).

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ط، د.ت).

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد النجدي (د.م: د.د، ط١، ١٣٩٨هـ).

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق محمود نصار (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ط، د.ت).

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحراني، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم (د.م: مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٠٦هـ).

- ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: دار الكتب المصرية، د.ط، ١٣٧٤هـ /١٩٥٥م).

- ابن حزم، محمد ابن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط. ت).

- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون (دمشق: دار الفكر، د.ط، د.ت).

- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبو الفتح، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تعليق محمد منير عبده آغا الأزهري (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م).

- ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت).

- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير (بيروت: مؤسسة التاريخ، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م).

- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد الطاهر الميساوي (د.م: البصائر، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م).

- ابن عقيل البغدادي، علي بن محمد، الواضح في أصول الفقه، تحقيق د. جورج المقدسي (بيروت: دار فرانتس شتاينر شتوتكارت، ط١، ١٤١٧هـ /١٩٩٦م).

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، الصاحبي، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت).

- ابن قدامة، عبد الله ابن أحمد المقدسي، المغني (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ط، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، تصحيح خليل الميس (بيروت: دار القلم، ط٢، د.ت).

- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار الفكر، د.ط. ت).

- ابن منظور، محمد بن مكرم المصري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).

- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (دمشق: دار الفكر، د.ط، د.ت).

- أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة (القاهرة: سينا للنشر، ط١، ١٩٩٥م).

- أبو زيد، نصر حامد، النص.. السلطة.. الحقيقة، الفكر الديني بين

إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة (بيروت: الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٥م).

- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتخريج د. محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م).

- إلكيا الهراسي، عماد الدين بن محمد، أحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م).

- الآمدي، سيف الدين علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، د.ط، د.ت).

- أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.ت).

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).

- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).

- البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، صحيح البخاري أو الجامع الصحيح، تحقيق د.مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م).

- البدخشي، محمد بن الحسن، مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول (بيروت: دار الباز، ط١، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م).

- البزدوي، علي بن محمد، أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبخاري،

ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث، د.ط، ١٩٧٠م).

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي أو الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

- التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).

- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون (بيروت: دار صادر، د. ط، ١٩٦١م).

- التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون، تقديم د. رفيق العجم (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م).

- الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م).

- الجارم، علي وزميله، البلاغة الواضحة (القاهرة: دار المعارف، د.ط، د.ت).

- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز (القاهرة: دار المنار، ط٥، ١٣٧٢هـ).

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري (د.م: دار الديان للتراث، د.ط، د.ت).

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م).

- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الـرازي، الفصول في الأصول، تعليق وضبط محمد محمد تامر (بيروت: دار إحياء الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م).

- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح، حققه شهاب الدين أبو عمرو (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٨٨م).

- جوهري، طنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن الكريم (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، ١٣٥٠هـ).

- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م).

- الحارثي، عبد الوهاب أبو صفية، دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم (عمان: دار المكتبات والوثائق الوطنية، د.ط، ١٩٨٩م).

- حبلص، محمد يوسف، البحث الدلالي عند الأصوليِّن (بيروت: عالم الكتب، ط١، ١٤١١هـ / ١٩٩١م).

- حسان، تمام، البيان في روائع القرآن – دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني (القاهرة: عالم الكتب، ط١، ١٤١٣هـ /١٩٩٣م).

- حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتب، ط٣، ١٩٨٥م).

- حمادي، إدريس، الخطاب الشرعي وطرق استثماره (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٤م).

- حمودة، طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين (الإسكندرية:

الدار الجامعية، د.ط، د.ت).

- حيدر، فريد عوض، علم الدلالة: دراسة نظرية وتطبيقية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د.ط، ١٩٩٨م).

- خطابي، محمد، لسانيات النص: مدخل إلى انسجام الخطاب (بيروت: المركز الثقافي العربي، د.ط، ١٩٩١م).

- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق خليل محيي الدين الميس (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م).

- الدريني، محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، (د.م: الشركة المتحدة للتوزيع، د.ط، د.ت).

- الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، الفوز الكبير في أصول التفسير، تعريب سلمان الندوي (القاهرة: دار الصحوة، ط٢، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م).

- الدهلوي، شاه ولي الله أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق (القاهرة: دار الكتب الحديثة، د.ط، د.ت).

- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون (القاهرة: د.د، د.ط، ١٩٧٦م).

- الذهبي، محمد حسين، الوحي والقرآن الكريم (د.م: مكتبة وهبة، ط١، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٤١٣هـ /١٩٩٢م).

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

- الريسوني، أحمد، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية (المنصورة: دار الحكمة، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م).

- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).

- الزركشي، بدر الدين بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير د.عبد الستار أبو غدة، مراجعة د.عبد القادر العاني (القاهرة: دار الصفوة، ط٢، ١٤١٧هـ / ١٩٩٣م).

- الزركشي، بدر الدين بهادر بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق أبي عمرو الحسيني (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م).

- الزركشي، بدر الدين بهادر محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ط٢، ١٩٧٢م).

- الزلمي، مصطفى، أصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

- الزنكي، نجم الدين قادر كريم، الاجتهاد في مورد النص– دراسة أصولية مقارنة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ / ٢٠٠٦م).

- الزنكي، نجم الدين قادر كريم، نظرية السياق – دراسة أصولية (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ / ٢٠٠٦م).

- زهير، محمد أبو النور، أصول الفقه (القاهرة: دار الاتحاد العربي، د. ط، د. ت).

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، أصول السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني (حيدرآباد الدكن: إحياء المعارف النعمانية، د.ط، د.ت).

- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد، المحرر في أصول الفقه، تخريج وتعليق صلاح عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م).

- سعيد، عبد الستار فتح الله، المنهاج القرآني في التشريع (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ط١، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م).

- سعد، محمد توفيق، سبل الاستنباط من الكتاب والسنة.. دراسة بيانية ناقدة (د.م: مطبعة الأمانة، د.ط، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م).

- سعد، محمود توفيق، إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني (د.م: مطبعة الأمانة، ط١، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

- السكاكي، يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م).

- السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تصحيح عبد اللطيف حسن عبد الرحمن (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م).

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن (بيروت: عالم الكتب، د.ط، د.ت).

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، اعتنى بها مكتب تحقيق التراث وأعدَّ فهارسها رياض عبد الله عبد الهادي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط٣، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م).

- الشافعي، محمد بن إدريس، أحكام القرآن، جمعه الإمام أبو بكر البيهقي، تحقيق محمد زاهد الكوثري (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م).

- الشافعي، محمد بن إدريس، الأم (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٣هـ).

- الشافعي، محمد بن إدريس، الرِّسالة، شرح وتعليق عبد الفتاح ظافر كبارة (بيروت: دار النفائس، ط١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م).

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).

- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، تحقيق محمد سالم هاشم (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).

- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود، تنقيح الأصول مع شرح التلويح للتفتازاني (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، تحقيق أحمد السياغي وحسن محمد (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٦م).

- الصنعاني، محمد بن إسماعيل، العدَّة على إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق علي الهندي (القاهرة: المكتبة السلفية، ط٢، ١٤٠٩هـ).

- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (بيروت:

دار الفكر، د.ط، ١٤٠٥هـ).

- عبد الخالق، عبد الغني، حجية السنة (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة معادة عن الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).

- عبد الغفار، السيد أحمد، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة (الأسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ط، ١٩٨٠م).

- العلواني، رقية طه جابر، أثر العرف في فهم النصوص – قضايا المرأة نموذجًا (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م).

- عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود (طرابلس: دار مكتبة الفكر، د.ط، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م).

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق نجوى ضو (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م).

- الغزالي، محمَّد أبو حامد، شفاء الغليل في بيان الشَّبه والمُخيِل ومسالك التَّعليل، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩م).

- فخر الدين الرازي، المعالم في أصول الفقه، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض (القاهرة: دار عالم المعرفة، ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).

- الفرخ، محمد زرقان، الواضح في البلاغة العربية (د.م: د.د، ط١، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م).

- فلفريد، مراد هوفمان، الإسلام كبديل، ترجمة غريب محمد غريب

(د.م: مؤسسة بفاريا للنشر والإعلام والخدمات مع مجلة النور الكويتية، ط١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

- قدور، أحمد محمد: مبادئ اللسانيات (دمشق: دار الفكر ، ط١، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م).

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتب المطبوعات المصرية، د.ط، ١٩٦٧م).

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١ هـ / ٢٠٠١م).

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق، تصحيح خليل المنصور (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م).

- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد وعلي معوض (مكة المكرمة: مكتبة الباز، ط١، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م).

- القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر (الكويت: دار القلم، ط٢، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م).

- القرضاوي، يوسف، كيف نتعامل مع القرآن العظيم (القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م).

- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

- القزويني، محمد بن عبد الرحمن الخطيب، الإيضاح، تعليق د.

محمد عبد المنعم الخفاجي (القاهرة: المكتبة الأزهرية، ط٣، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد عدنان درويش (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م).

- الكراعين، أحمد نعيم، علم الدلالة بين النظر والتطبيق (بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليَّات – معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

- مالك، أبو عبد الله ابن أنس الأصبحي، المدونة الكبرى (بيروت: دار صادر، د.ط، د.ت).

- مالك، أبو عبد الله ابن أنس الأصبحي، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م).

- الدواليبي، محمد معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه (القاهرة: دار الشواف، ط٦، ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).

- مجاهد، عبد الكريم، الدلالة اللغوية عند العرب (عمان: دار ضياء، د.ط، ١٩٨٥م).

- مختار، أحمد عمر، علم الدلالة (بيروت: عالم الكتب، ط٣، ١٩٩٢م).

- المراغي، أحمد مصطفى، تفسير المراغي، خرَّج آياته وأحاديثه باسل

عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م).

- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

- مسلم، مصطفى، مباحث في إعجاز القرآن (دمشق: دار القلم، ط٣، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).

- المطيعي، محمد نجيب، المجموع شرح المهذب للشيرازي (جدة: مكتبة الإرشاد، د.ط، د.ت).

- المنجد، محمد نور الدين، الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق (دمشق: دار الفكر، ط١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م).

- الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، قواعد التدبُّر الأمثل لكتاب الله عزَّ وجلَّ.. تأمُّلات (دمشق: دار القلم، ط٢، ١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩م).

- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، كشف الأسرار شرح المصنِّف على المنار مع نور الأنوار لملاجيون (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت).

- نِكْري، عبد النبي الأحمد، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م).

- النورسي، بديع الزمان سعيد الكردي، إشارات الإعجاز في مظانِّ الإيجاز (د.م: دار المحراب، الطبعة الألمانية، د.ت).

- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح النووي على صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ).

ثانيًا: الكتب باللغة الإنجليزية:

- David E. Cooper، A Companion to Aesthetics (Malden: Blackwell Publishers Inc، 2001).

- Paul Ricoeur، Hermeneutics and the Human Sciences، Translated by John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University press، 1981).

- Wittgenstein، Ludwing. Phelosophical Investigations، Translated by: G. E. M Anscombe. N.C.: British Library، 1958.

- William L. Reese، Dictionary of Philosophy and Religion (New Jersey: Humanities press، 1996).

ثالثًا: الرسائل والبحوث:

- أبو زيد، نصر حامد، «التراث بين التأويل والتلوين: قراءة في مشروع اليسار الإسلامي» في (ألِف: مجلة البلاغة المقارنة، العدد العاشر، ١٩٩٠م).

- حميد، عفاف عبدالغفور، «وسطية الإسلام في مواجهة الإفراط والتفريط» (مجلة البيان، كوالالمبور: العدد الثاني، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م).

- خدادة، سالم عباس، «النقد والسياق» في (مجلة العلوم الإنسانية، العدد الثاني، صيف ١٩٩٩م).

- الزنكي، صالح قادر، «إشكالية ثبوت الحكم بين النص والعلة» في (مجلة التجديد، العدد التاسع، فبراير ٢٠٠١م).

- الزنكي، صالح قادر، «فكرة التحسين والتقبيح العقليين - حقيقتها وأثرها على البعد المقاصدي» في (مجلة الأحمدية، العدد التاسع، رمضان

١٤٢٢هـ / نوفمبر ٢٠٠١م).

- الزنكي، صالح قادر، «مباحث التخطئة والتصويب في دراسات الأصوليين» في (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية - كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، العدد الحادي والعشرون، يونيو ٢٠٠١م).

- الزنكي، نجم الدين قادر كريم، «أصول الفقه في مواجهة الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة» في (مجلة الإسلام في آسيا، المجلد الثالث، العدد الأول، يوليو ٢٠٠٦م).

- الزنكي، نجم الدين قادر كريم، «نحو منظور أصولي متكامل لتفسير النص» في (سلسلة كتاب المنظور الحضاري. مشيغان: مركز التربية والتعارف الحضاري، الكتاب الأول، أكتوبر ٢٠٠٤م).

- صوالحي، يونس، «إشكالية اليقين في الفكر الأصولي» في (مجلة التجديد، العدد الخامس عشر، يناير ٢٠٠٤م).

- عروي، محمد إقبال، «الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين» في (مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد الخامس والثلاثون، السنة التاسعة، رجب ١٤٢٢هـ / أكتوبر ٢٠٠١م).

- المودن، عبد الله، «السياق: نظرية أصولية فقهية» في (مجلة التجديد، العدد السادس، السنة الثالثة، أغسطس ١٩٩٩م / ربيع الثاني ١٤٢٠هـ).

- الهاشمي، السيد هاشم، «فهم النص عرض ونقد» في (مجلة رسالة الثقلين، العدد ٣٨، ربيع الثاني - جمادى الآخرة ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م).

سلسلة إصدارات 

١- الشهود الحضاري للأمة الوسط في عصر العولمة.

د.عبد العزيز برغوث.

٢- عينان مطفأتان وقلب بصير(رواية).

د. عبد الله الطنطاوي.

٣- دور السياق في الترجيح بين الأقاويل التفسيرية.

د. محمد إقبال عروي.

٤- إشكالية المنهج في استثمار السنة النبوية.

د. الطيب برغوث.

٥- ظلال وارفة (مجموعة قصصية) .

د. سعاد الناصر(أم سلمى).

٦- قراءات معرفية في الفكر الأصولي.

د. مصطفى قطب سانو.

٧- من قضايا الإسلام والإعلام بالغرب.

د. عبد الكريم بوفرة.

٨- الخط العربي وحدود المصطلح الفني.

د. إدهام محمد حنش.

٩- الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي.

د. محمود النجيري.

١٠- ملامح تطبيقية في منهج الإسلام الحضاري.

د. محمد كمال حسن. ________________

١١- العمران والبنيان في منظور الإسلام.

د. يحيى وزيري. ________________

١٢- تأمل واعتبار: قراءة في حكايات أندلسية.

د. عبد الرحمن الحجي. ________________

١٣- ومنها تتفجر الأنهار(ديوان شعر).

الشاعرة أمينة المريني. ________________

١٤- الطريق... من هنا.

الشيخ محمد الغزالي ________________

١٥- خطاب الحداثة: قراءة نقدية.

د. حميد سمير ________________

١٦- العودة إلى الصفصاف (مجموعة قصصية لليافعين).

فريد محمد معوض ________________

١٧- ارتسامات في بناء الذات

د. محمد بن إبراهيم الحمد ________________

١٨- هو وهي: قصة الرجل والمرأة في القرآن الكريم.

د. عودة خليل أبو عودة ________________

١٩- التصرفات المالية للمرأة في الفقه الإسلامي.

د. ثرية أقصري ________________

٢٠- إشكالية تأصيل الرؤية الإسلامية في النقد والإبداع.

———————————— د. عمر أحمد بو قرورة

٢١- ملامح الرؤية الوسطية في المنهج الفقهي.

———————————— د. أبو أمامة نوار بن الشلي

٢٢- أضواء على الرواية الإسلامية المعاصرة.

———————————— د. حلمي محمد القاعود

٢٣- جسور التواصل الحضاري بين العالم الإسلامي واليابان.

———————————— أ.د سمير عبد الحميد نوح

٢٤- الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية.

———————————— د. أحمد الريسوني

٢٥- المرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية

———————————— د. نجم الدين قادر كريم الزنكي

نهر متعدد.. متجدد

هذا الكتاب

هذه كانت أهم المرتكزات البيانية التي نوهنا بها في هذا الكتاب، وهي في نظرنا المتواضع تعيد كثرة المعاني إلى وحدة بيانية جامعة لا تقضي على التعدد المحمود، ولا تسمح بالتعدد المتضاد المتناقض الذي مآله رفع الثقة من فهم النصوص وبيانها ودلالاتها. علنا بذلك قد أعدنا إلى الذاكرة صورة عن المنهجية الوسطية الشاملة لما ينبغي أن يسير عليه متفهم النص التشريعي في فهمه وتفسيره واستنباطه، دون أن يتجمد عند ظاهر النص، ولا أن يجحد دلالات النصوص، ليكون باحثًا عن مراد الشارع بروية واتزان، ودراية وإتقان، دون تكلف في تأويلها، أو تعسف في تقصيدها.



وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية
إدارة الثقافة الإسلامية
www.islam.gov.kw/thaqafa